BC
114
N3

UC-NRLF

$B 44 257

Philosophische Propädeutik

(Allgemeine Einleitung in die Philosophie und Anfangsgründe der Logik, Ethik und Psychologie)

in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen

von

Paul Natorp
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Marburg.

Zweite Auflage.

Marburg.
N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.
1905.

BC114
N3

Digitized by Google

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

I. Allgemeine Einleitung in die Philosophie.

Begriff, Methode und Einteilung der Philosophie.

§ 1. Vorläufige Begriffsbestimmung.

Philosophie ist nach ihrem historischen Begriff die Grundwissenschaft, d. h. diejenige Wissenschaft, welche die Einheit der menschlichen Erkenntnisse durch den Nachweis des gemeinsamen letzten Fundaments, auf dem sie alle ruhen, sicherstellen soll.

Innerhalb dieses allgemeinen Begriffs der Philosophie sind jedoch zahlreiche Sonderauffassungen an sich möglich und in der Tat versucht worden. Um zu entscheiden, welche dieser möglichen Auffassungen der wahren Aufgabe einer Grundwissenschaft entspricht, stellen wir als Norm auf: daß diejenige die wahre Philosophie sein wird, die sich einerseits selbst der unangreifbarsten Grundlagen rühmen kann, andrerseits ihren Standpunkt hoch genug nimmt, um wirklich für die Gesamtheit der Gegenstände, die in den Bereich der menschlichen Erkenntnis fallen, als Fundament auszureichen. In ersterer Hinsicht fordern wir von der wahren Philosophie, daß sie sowohl sich selbst als Wissenschaft auszuweisen, als mit aller sonstigen festgegründeten Wissenschaft strengen Zusammenhang zu behaupten vermag; in letzterer Hinsicht, daß sie die verschiedenen Interessen der Erkenntnis sowohl sicher gegen einander abzugrenzen, als in zentraler Einheit zusammenzubegreifen im Stande ist.

Schon einige vorläufige Erwägungen führen darauf hin, daß diesen Forderungen im Verein keine andere

Philosophie genügen wird, als diejenige, welche die Einheit der Erkenntnis nicht gleichsam an deren Peripherie, in den zu erkennenden Gegenständen, sondern im Zentrum, der Erkenntnis selbst und ihrer eignen inneren Gesetzlichkeit, sucht. Wir nennen diesen Weg der Philosophie, in Erinnerung an Kant, den kritischen.

§ 2. Das natürliche Erkennen und sein Ursprung.

Um das erhaltene Ergebnis noch mehr zu befestigen, nehmen wir unsern Ausgang von der natürlichen Erkenntnis, und betrachten dann die Umgestaltung, welche sie durch die Wissenschaft erfährt, um zu prüfen, ob auf jenem oder diesem Wege etwa die verlangte Einheit der Erkenntnis erreicht wird.

Das natürliche Erkennen nimmt seine Richtung auf den Gegenstand direkt. Es geht aus von der Wahrnehmung, in der es zunächst die einfache Abbildung des Gegenstands zu besitzen glaubt. Die Wahrnehmung ist aber nichts schlechthin einfaches. Sie schließt in sich eine Mannigfaltigkeit von Elementen, Empfindungen, und zwar in gewissem Zusammenhang, unterscheidbar und verbindungsfähig. Die Unterscheidung und Verbindung erstreckt sich ganz allgemein auf zwei Gebiete, Zeit und Raum; außerdem auf die Qualität, die nicht wie jene einförmig, sondern vielgestaltig ist. Mit der Wahrnehmung verflicht sich fast unlöslich ein anderer Hauptfaktor, die repräsentative Vorstellung, die im Unterschied von dem der Wahrnehmung eigenen Charakter unmittelbarer Gegenwärtigkeit die Fähigkeit besagt, nicht unmittelbar Gegenwärtiges zu vergegenwärtigen. Diese Fähigkeit liegt dem Keime nach schon in jedem mindesten Zeitbewußtsein, sie erstreckt sich ebenfalls auf das Raumbewußtsein, und schließlich auf jede Auffassung eines sinnlichen Mannigfaltigen in einer Einheit des Bewußtseins. Auf ihr beruht alles Bewußtsein von Beharrung und Veränderung, welche beide sich auf den Ort wie auf die Qualität erstrecken (Ruhe und Bewegung, qualitatives Sichgleichbleiben und Anderswerden). Das Bewußtsein der Beharrung des Gegenstandes im Wechsel seiner Erscheinungen gibt die Vorstellung des Dings oder

der Substanz, das Bewußtsein der Erhaltung derselben Beziehung zwischen Veränderungen verschiedener Dinge die Vorstellungen der Ursache und Wirkung. Aus diesen Hauptfaktoren etwa läßt sich die ganze Abbildung der Welt in der natürlichen Erkenntnis verstehen. Sie sind nicht minder wirksam in der Umgestaltung, welche diese durch die Wissenschaft erfährt.

§ 3. Die natürlichen Kategorien.

Eine gewisse Einheit der Erkenntnis ist nun schon damit gegeben, daß sie sich aus den nachgewiesenen wenigen und genau zusammengehörigen Grundfaktoren durchgängig aufbaut. Auch fehlt es schon der natürlichen Erkenntnis nicht an einem gewissen Bewußtsein dieser ihrer einheitlichen Grundverfassung, wie es sich namentlich im Bau der Sprachen in Wortklassen, Wortformen und syntaktischen Beziehungen mannigfach zu erkennen gibt. Bestimmt formuliert ist dieses Grundgerüst der natürlichen Erkenntnis in dem Kategoriensystem des Aristoteles. Er legt zu Grunde die Kategorie des Dings oder der Substanz. Dinge sind in erster Linie charakterisiert durch ihre Qualität. Dinge von bestimmter Qualität können in verschiedener Zahl (Quantität) vorhanden sein. Die Vergleichbarkeit von Dingen unter einander nach Qualität und Quantität begründet die neue Kategorie der Relation. Eigen ist ferner jedem Ding, sofern es in bestimmter Existenz vorgestellt wird, die Auffaßbarkeit als in einem bestimmten Ort und Zeitpunkt, im Wo und Wann, gegeben. Das Kausalverhältnis zwischen Veränderungen verschiedener Dinge findet seinen Ausdruck in den Kategorien des Wirkens und Leidens. Zum Ausdruck beharrender Zustände im Unterschied von Veränderungen dienen die beiden Kategorien des Situs und Habitus (κεῖσθαι und ἔχειν), jene, so scheint es, als Gegensatz der aktiven, diese der passiven Veränderung gemeint. Man ersieht leicht, wie alle diese fundamentalen Auffassungsweisen in den aufgezeigten Elementen des natürlichen Erkennens wurzeln und diese vollständig und systematisch genug ausdrücken. Sie dürfen daher wohl als die natürlichen Kategorien bezeichnet werden.

§ 4. Kritik der natürlichen Erkenntnis.

So sehr sich die natürliche Erkenntnis auf dem Grunde der Wahrnehmung folgerecht und notwendig aufzubauen scheint, so hält sie einer genauen Prüfung doch nicht Stand. Sie ist von der Wissenschaft seit dem Beginn der Neuzeit allmählich umgestaltet worden.

Ihrer Kritik unterlag zuerst der Aristotelische Dingbegriff. So gewiß zu jeder gültigen Aussage ein identisches Subjekt erforderlich ist und alle wandelbare Bestimmung dieses Subjekts zuletzt auf eine unwandelbare Bestimmung desselben (als Substanz) sich logischer Weise zurückbeziehen muß, so ist es doch der Grundfehler des natürlichen Denkens, in welchem Aristoteles befangen bleibt: diese gesuchte beharrliche Grundlage als gegeben anzunehmen, nämlich in dem durch die substantivische Benennung als Substanz gekennzeichneten „Ding" der gemeinen Vorstellung. Die Sprache genügt in der Einheit des Wortsinns der Forderung eines Beharrlichen zum Scheine, und in diesem Scheine bleibt die vorwissenschaftliche Erkenntnis zunächst befangen. Nur die Folge dieses ersten Fehlers ist es, daß alle ferneren Bestimmungen sich fortan als bloße „Merkmale" dem „Ding" anheften, indem sie teils als „Wesensbestimmungen" das Ding als solches charakterisieren, teils als unwesentliche, bloß „accidentelle", doch den Grund ihrer Möglichkeit im Wesen des Dings, von dem sie gelten, haben sollen. Die wissenschaftliche Erkenntnisweise hält an der Forderung des Unwandelbaren, worauf aller Wechsel der Bestimmungen zurückzuführen sei, zwar fest, aber sie betrachtet nicht die Subjekte der Veränderungen und Beziehungen als das zuerst Gegebene. Voraus gegeben sind vielmehr die Veränderungen und Beziehungen selbst. In diesen sucht erst die Wissenschaft das Beharrliche, welches sie in keinem unveränderlichen System von Dingen mehr voraus zu haben meint. Auf Grund der Gesetzmäßigkeit der Relationen und Veränderungen bestimmt sie erst deren Subjekte, so wie die Mechanik durch irgend einen konstanten Faktor in der Verursachung der Bewegungen (z. B. die Masse) das Bewegliche (die Materie) auszudrücken sucht. Das Ergebnis

dieser Umwälzung spricht Kant aus, wenn er erklärt, daß „Dinge ganz und gar aus Verhältnissen bestehen", unter denen jedoch „selbständige und beharrliche" sind, die uns fortan die Dinge vertreten müssen. Die Kritik der Wissenschaft trifft zweitens die gemeine, auf das unmittelbare Zeugnis der Sinne sich stützende Vorstellung der Qualitäten. Die Qualitäten, die wir an den Dingen auf Grund der Wahrnehmungen der Einzelsinne unterscheiden, wie Farben, Töne u. s. f., sind nicht bloß von den subjektiven Bedingungen unserer Wahrnehmung, von der Organisation unserer Sinne und ihrer jeweiligen Stellung zu den Objekten abhängig und mit diesen wechselnd, sondern sie sind aus sich überhaupt keiner eindeutigen Bestimmung, keiner Auffassung in strenger Identität fähig, folglich überhaupt außer Stande, das Ding in seiner verlangten festen Bestimmtheit zu charakterisieren. Dieser Mangel erstreckt sich aber auch auf die quantitativen, zeitlichen und räumlichen Bestimmungen der Dinge, insofern sie sich auf das Zeugnis der Sinne stützen sollen. Eine absolute Erkenntnis der Objekte ist auch hinsichtlich dieser auf der Basis der Sinneswahrnehmung unerreichbar.

§ 5. Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis.

Im Unterschied von der natürlichen beruht die wissenschaftliche Erkenntnis auf der Einsicht, daß nur durch genaue Bestimmtheit des Gesichtspunkts unsres Urteils und in der dadurch gegebenen Begrenzung eine methodisch fortschreitende, freilich auf jeder zu erreichenden Stufe nur relative Erkenntnis möglich ist. Darauf beruht die Exaktheit der Wissenschaft, die jederzeit eine solche bestimmte Begrenzung der Betrachtung zur Voraussetzung hat, und nur dadurch es ermöglicht, inmitten der Unendlichkeit der Relationen der Zeit und des Raumes gleichsam festen Fuß zu fassen. Da dieser genauen Begrenzung aber unmittelbar nur die quantitativen Bestimmungen der Phänomene fähig sind, so ist die Folge, daß Qualitäten möglichst durch Quantitätsbestimmungen ausgedrückt, und so insbesondere die sinnlichen Qualitäten durch quantitativ definierte physi-

kalische Qualitäten ersetzt werden (Töne durch Luftschwingungen u. s. f.). Im Gebiete der Quantitäten erwies sich die Zurückführung der Ungleichförmigkeiten und Verwicklungen der Phänomene auf einfache, gesetzmäßig gleichförmige Faktoren allgemein möglich. Auf eben dieser Reduktion beruht aber auch jede Möglichkeit, die einfachen Grundgestalten des Naturgeschehens konstruktiv voraus zu entwerfen, nicht bloß von den Erscheinungen gleichsam abzulesen, und so die Gesetze der Natur gewissermaßen zu antizipieren, wodurch allein ein wirkliches Naturverständnis statt bloßer, unverstandener Beobachtung des Naturlaufs erreicht wird. Diese Eigentümlichkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis hat sich zuerst in Galileis neuer Grundlegung der Mechanik scharf und zugleich umfassend ausgeprägt. Sie liegt seitdem den „exakten" Wissenschaften durchweg zu Grunde und bildet den wesentlichen Grund ihrer ausgezeichneten Evidenz.

§ 6. Die Einheit der wissenschaftlichen Erkenntnis und ihre Grenze. Transzendente Fragen.

Es fragt sich nun, ob mit der so gewonnenen Einheit der Methode der wissenschaftlichen Erkenntnis etwa die gesuchte Einheit der Erkenntnis überhaupt schon erreicht ist. Ein bloßer Mißverstand ist es, daß ihre Einheit sich nicht behaupten lasse angesichts der Kluft, die zwischen den beiden Gebieten des Physischen und Psychischen sich öffne. Unter physische Erwägung fällt alles Erscheinende, psychisch ist allein das Erscheinen selbst. Nur indem man das Erscheinen noch zu einer Erscheinung für sich macht, entsteht die Meinung von einer Doppelheit der Erscheinung und also der Erkenntnis. Anders ausgedrückt: Was immer Gegenstand für das Bewußtsein ist, ist in einem Zusammenhang und nach einer Methode wissenschaftlich zu erforschen. Unzugänglich bleibt dieser Methode allein das Bewußtsein selbst. Aber das Bewußtsein ist nicht wiederum ein besonderer zu erforschender Gegenstand neben den Gegenständen des Bewußtseins. Nur indem man das Bewußtsein, dem allein etwas Gegenstand

ist, noch zu einem Gegenstand für sich macht, entsteht der Schein einer doppelten Gegenständlichkeit. Gegeben ist allein die Doppelseitigkeit der Erkenntnis, die Doppelrichtung gleichsam des Weges der Erkenntnis, welche einerseits von den Erscheinungen ausgeht und sie auf Gegenstände reduziert, andrerseits jeden so erkannten Gegenstand zurückbezieht auf die Erscheinungen, aus denen er erkannt worden (vgl. §§ 41, 42). Die wahre und letzte Grenze der wissenschaftlichen Erkenntnis liegt vielmehr darin, daß der Gegenstand in ihr jederzeit nur relativ bestimmbar ist, während man doch nicht umhin kann, sich seine absolute Bestimmung als Aufgabe zu denken. Denn die Einheit und Identität, in der der Gegenstand gedacht wird, ist schlechthin gefordert, während sie stets nur in relativer, bedingter Weise unsrer Erkenntnis erreichbar ist. Liegt die ganze Sicherheit der wissenschaftlichen Erkenntnis in dem Verzicht auf Absolutes und der grundsätzlichen Beschränkung auf Relationen, so findet sie doch zugleich ihre unübersteigliche Grenze darin, daß sie die Frage nach dem Unbedingten weder abweisen noch auf ihrem eigenen Boden befriedigend beantworten kann.

§ 7. Die Realität der Erkenntnis. Transszendentale Frage.

Es gibt nur einen Weg, solchen letzten Fragen gegenüber, deren Auflösung auch die Erkenntnis der Wissenschaft übersteigt, eine sichere Stellung zu gewinnen, nämlich den der Verständigung der Erkenntnis mit sich selbst über ihr eigenes letztes Gesetz. Der allgemeine Ausdruck für die Aufgabe der Erkenntnis ist der Gegenstand. So lange man nun voraussetzt, daß der Gegenstand an sich außer aller Beziehung zur Erkenntnis da wäre, und dann doch der Erkenntnis angeeignet werden sollte, ist über das letzte Verhältnis zwischen Erkenntnis und Gegenstand ein befriedigender Aufschluß nicht zu gewinnen. Allein diese ursprüngliche Beziehungslosigkeit zwischen Erkenntnis und Gegenstand ist auch in sich ganz unverständlich. Der Gegenstand ist Gegenstand der Erkenntnis, er bezeichnet nur die Aufgabe, welche die Erkenntnis selbst sich stellt.

Also kann auch nur von der Erkenntnis und ihrem eigenen Gesetze aus über ihr letztes Verhältnis zum Gegenstand entschieden werden. Ist der Gegenstand gleichsam das x der Gleichung der Erkenntnis, so muß der Sinn dieses x aus der Natur der Gleichung (der Erkenntnis selbst) in Beziehung auf deren bekannte Faktoren (unsere fundamentalen Begriffe) sich verstehen lassen, und eben daraus muß sich ergeben, ob und wie weit die Lösung dieser Aufgabe unsrer Erkenntnis möglich ist. Dies ist nun die Idee der kritischen oder transzendentalen Methode der Philosophie. Sie geht nicht darauf aus, unsere Erkenntnis der Gegenstände über die Grenzen hinaus, die der Wissenschaft durch ihre Methode selbst gesetzt sind, zu erweitern, wohl aber über diese Grenzen sich klar zu werden durch Besinnung auf das eigne Grundgesetz der Erkenntnis, nach dem allein über Art und Grenzen ihrer Gegenständlichkeit entschieden werden kann. Diese Methode geht über die unmittelbar auf die Gegenstände gerichtete Erkenntnis (Erfahrung) dem Gesichtspunkt nach hinaus, indem sie gleichsam einen festen Standort einnimmt, von dem aus sie sich über die Gesamtrichtung des Weges dieser Erkenntnis und sein mögliches Ziel voraus orientieren kann; sie eröffnet dagegen nicht eine besondere Erkenntnis irgend eines Gegenstandes jenseits der Grenzen der Erfahrung, d. h. sie ist transzendental, nicht transzendent.

§ 8. Die besonderen Aufgaben der Philosophie.

Die erste, grundlegende philosophische Disziplin ist die Wissenschaft von den Grundgesetzen der nicht bloß formalen, sondern materialen oder gegenständlichen Wahrheit der Erkenntnis: Logik oder Erkenntniskritik. Sie hat ihre konkrete Grundlage in der Tatsache der Wissenschaft, zunächst der Naturwissenschaft. Während diese, als Theorie der Phänomene, die Erscheinungen unmittelbar in einheitlichem Zusammenhang unter Gesetzen darstellt, hat jene, als Theorie dieser Erkenntnis selbst, die gesetzmäßige Verfassung darzulegen, gemäß welcher eine Wissenschaft von den Phänomenen überhaupt möglich ist.

Es gibt aber auch eine praktische Erkenntnis, nicht dessen, was ist, sondern was sein soll. Sofern diese auf einem eigenen, von dem der theoretischen oder Naturerkenntnis verschiedenen Gesetzesgrunde ruht, bedarf es einer Philosophie, welche diese ihre Gesetzmäßigkeit darlegt, ableitet und zu der der theoretischen Erkenntnis in Verhältnis setzt. Sie nimmt, unter dem Namen der praktischen Philosophie oder Ethik, die zweite Stelle unter den philosophischen Grundwissenschaften ein.

Noch eine dritte, von der theoretisch-wissenschaftlichen wie auch der praktischen verschiedene Weise objektiver Gestaltung ist die der künstlerisch schaffenden Phantasie. Ihre Gesetzmäßigkeit, im Verhältnis zu der des theoretischen wie des praktischen Erkennens, untersucht die philosophische Aesthetik.

In diesen drei zu einander gehörenden und gleichsam kontinuierlich zusammenhängenden Disziplinen ist die philosophische Begründung dessen beschlossen, was man zusammenfassend die menschliche Kultur nennen kann. Als etwas eigenes, in gewisser Weise höheres stellt sich diesem allen die Religion gegenüber. Die Philosophie darf es nicht umgehen, auch sie in kritische Betrachtung zu nehmen und auf ihre Herkunft und ihren Rechtsgrund zu befragen, insbesondere ihr Verhältnis zu den drei Grundrichtungen der Kulturgestaltung ins klare zu setzen. Darin besteht die Aufgabe einer Religionsphilosophie.

Endlich verlangt, im Unterschied von aller wirklich oder vermeintlich objektiven Erkenntnis, die Subjektivität des Bewußtseins selbst und als solche noch eine eigene Erwägung. Auch wenn sich bestätigt (vgl. § 6), daß sie durchaus keine unabhängigen, eigenen gesetzmäßigen Gründe aufzuweisen hat, sondern gleichsam nur die Reflexion jener objektiven Gestaltungsweisen und deren vielfältige Verflechtung im jeweiligen Erlebnis des Individuums bedeutet, so fordert doch die Tatsache dieser Reflexion und Verflechtung ausdrückliche Anerkennung und wissenschaftliche Klarstellung in einer eignen Art philosophischer Erörterung, die wir Psychologie nennen. In ihr schließt sich somit die kritische Philosophie ab.

Sie bildet nicht die Voraussetzung der vorgenannten philosophischen Disziplinen, sondern hat vielmehr ihrerseits sie alle zur Voraussetzung. Die Gesetzgebung der objektiven Gestaltung jeder Art beansprucht selbst den Charakter der reinsten Objektivität; erst ein zweites ist die Erwägung, wie solche Gestaltung im unmittelbaren Erlebnis des Subjekts sich darstellt.

II. Anfangsgründe der Logik.

A. Hauptlehren über Begriff, Urteil, Schlufs, Beweis.

§ 9. Grundgestalt des Begriffs und Urteils.

Erkenntnis ist Begriff und Urteil von dem, was man den Gegenstand nennt. Beide haben ihre Wurzel in der „synthetischen Einheit". Begriff bedeutet eine Einheit der Betrachtung, welche besteht für eine Vielheit zu betrachtender Objekte, mithin eine Einheit des Mannigfaltigen, eine Identität des zugleich zu unterscheidenden, d. i. synthetische Einheit. Dies Festhalten des Einen im Mannigfaltigen, des Identischen im Nichtidentischen ist überhaupt die Wurzel aller Erkenntnis. Dadurch wird das voraus unbestimmt Gegebene $= x$ bestimmt als das und das, z. B. a. Als Schema des Begriffs mag das Symbol dienen:

$$\left.\begin{matrix} x_1 \\ x_2 \\ \vdots \end{matrix}\right\} a,$$

welches besagt: ein Mannigfaltiges, als solches unterscheidbar gegeben, aber seinem Inhalt nach noch unbestimmt, werde bestimmt als ein identisches $= a$. Hier vertritt die Reihe x_1, x_2, . . . den „Umfang", a, als der Punkt der Identität, den „Inhalt" des primitiven Begriffs; der Gemeinsamkeit der Beziehung der x_1, x_2, . . . auf ein und dasselbe a entspricht die „Allgemeinheit" des Begriffs, der Begrenzung der Betrachtung der x durch den gewählten Gesichtspunkt (a) die „Abstraktheit". Zugleich stellt dasselbe Schema das Urteil in seiner einfachsten Gestalt oder den Sinn der Aussage „x ist a" dar. Das Mannigfaltige $= x$ vertritt dann das „Subjekt" als das, wovon geurteilt

wird; der Gesichtspunkt, unter dem es erwogen wird, *a*, das „Prädikat“ des Urteils oder das, was vom Subjekt geurteilt wird; die Beziehung zwischen beiden die „Kopula“: daß geurteilt wird. Der ursprüngliche Sinn des Urteils ist somit nicht Gleichsetzung oder Identifikation der voraus gegebenen Begriffe des Subjekts und Prädikats, sondern Bestimmung des vorher Unbestimmten als das und das, also die erste Gewinnung eines identischen Denkinhalts *a* oder die ursprüngliche Begriffsbildung. Begriff und Urteil fallen hiernach in ihrer Urform zusammen, so daß der Begriff den Gesichtspunkt des Urteilens, das Urteil die Erwägung unter dem Gesichtspunkt, den der Begriff setzt, bedeutet. Der Begriff ist jederzeit ein „Prädikat möglicher Urteile“ (Kant).

§ 10. Die Materie der Erkenntnis.

Bedeutet der Begriff in seiner ursprünglichsten Gestalt die Bestimmung eines vordem noch Unbestimmten, so folgt, daß der Begriff jederzeit zurückweist auf etwas, das noch nicht Begriff ist, sondern erst zu Begriff gebracht werden soll, auf ein Gegebenes $= x$ als Materie der Erkenntnis im Unterschied von deren begrifflicher Form. Diese Materie ist aber nicht bloß negativ zu verstehen als das noch nicht Bestimmte, im Begriff erst zu bestimmende, sondern zugleich positiv als das Bestimmbare oder die gegebene Möglichkeit aller der Bestimmung, die der Begriff daran vollzieht. Besteht nun die begriffliche Bestimmung in der Setzung einer Einheit in der Mannigfaltigkeit, einer Identität in der Verschiedenheit, so ist also die Materie der Erkenntnis zu denken als Mannigfaltiges und Unterschiedliches, oder als zerlegbar und unterscheidbar in Elemente, gleichsam Punkte oder Atome des Gegebenen, d. i. Empfindungen. Die Empfindungen können jedoch nicht schlechthin isoliert sein, sondern stehen jederzeit in gewissen Verbindungen in der Vorstellung. Die ursprünglichen Arten der Verbindung und zugleich Auseinanderhaltung der Empfindungen, mithin die ursprünglichsten Vorstellungsformen sind Zeit und Raum, und zwar vertritt das Zeitvorstellen ursprünglicher die Möglichkeit der

Sonderung der sinnlichen Elementarinhalte, das Raumvorstellen die Möglichkeit ihrer Zusammennehmung in einem Vorstellungsbilde. Vorstellung ist demnach bestimmter zu definieren als zeitlich-räumliche Verbindung der Empfindungen, mithin die Empfindung nicht bloß als das letzte Einzelne der Vorstellung, sondern damit zugleich als das jedesmal jetzt und hier Gegebene, oder was den Zeit- und Raumpunkt bestimmbar macht. In Empfindung und Vorstellung ist nun der Begriff vorgebildet, aber noch nicht enthalten. Vielmehr bleibt die begriffliche Funktion von der sinnlichen wurzelhaft verschieden. Auf der Stufe der Sinnlichkeit wird der Inhalt dem Bewußtsein schlechthin gegenwärtig gedacht; durch den Begriff allein ist eine Beziehung des Gegenwärtigen auf Nichtgegenwärtiges, eine Repräsentation von Nichtgegenwärtigem durch Gegenwärtiges möglich. Eben darauf beruht aber auch alles bestimmte Bewußtsein der Zeit- und Raumverhältnisse selbst, wie auch des qualitativen Inhalts der Empfindungen. Das Gegebene der Sinnlichkeit ist also, abgesehen von seiner Bestimmung im Begriff, in der Tat nur ein x, bestimmbar als dies und das, jetzt und dann, hier und dort, aber für sich weder inhaltlich noch in Zeit oder Raum bestimmt. Form und Stoff der Erkenntnis bleiben somit stets auf einander hingewiesen. Auf diesem in den Grenzen der Erfahrung unaufhebbaren Wechselverhältnis des sinnlichen und begrifflichen Faktors beruht es, daß Erkenntnis als Prozeß, und zwar als nie vollendeter Prozeß gedacht werden muß.

§ 11. Komplexe Formen der Urteile.

Aus der nachgewiesenen Grundform des Urteils lassen sich leicht die in der Logik traditionell unterschiedenen Urteilsarten ableiten. Aus dem einfachen Grundschema des Urteils (§ 9)

$$\left.\begin{matrix} x_1 \\ x_2 \\ \vdots \end{matrix}\right\} \text{a}$$

läßt sich das sogenannte synthetische Urteil darstellen, indem dieselben Data x_1, x_2 ... successiv durch eine Reihe

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

von Prädikaten a, b ... bestimmt, und diese verschiedenen Bestimmungen dann in einem neuen Urteilsakt zur Einheit verknüpft werden. So ergibt sich das Schema:

$$\left.\begin{matrix} x_{(a)} \\ x_{(b)} \\ \vdots \end{matrix}\right\} x_{(ab\ldots)}$$

Der dadurch entstehende, durch eine Reihe von Bestimmungen (Merkmalen) charakterisierte Begriff heißt komplexer Begriff.

Durch Umkehrung des synthetischen Urteils, d. h. durch Wiederauflösung des komplexen Begriffs in seine Einzelmerkmale, entsteht das sogenannte analytische Urteil. Schema:

$$x_{(ab\ldots)} \left\{\begin{matrix} x_{(a)} \\ x_{(b)} \\ \vdots \end{matrix}\right.$$

Sei dagegen durch dasselbe Merkmal, z. B. a, ein andres und andres Gegebene, x, y, ... bestimmt, so entsteht durch Vereinigung dieser verschiedenen Urteile in einem neuen die einfache Grundform des Subsumtionsurteils:

$$\left.\begin{matrix} x_{(a)} \\ y_{(a)} \\ \vdots \end{matrix}\right\} (x,\ y\ \ldots)_a$$

und durch Kombination mit dem synthetischen die komplexeren Formen der Subsumtion unter allgemeinere Begriffe, z. B.:

$$\left.\begin{matrix} x_{(abc)} \\ y_{(abd)} \\ z_{(acd)} \end{matrix}\right\} (x, y, z)_a \qquad \begin{matrix} \left.\begin{matrix} x_{(abc)} \\ y_{(abd)} \end{matrix}\right\} (x, y)_{ab} \\ \left.\begin{matrix} x_{(abc)} \\ z_{(acd)} \end{matrix}\right\} (x, z)_{ac} \\ \left.\begin{matrix} y_{(abd)} \\ z_{(acd)} \end{matrix}\right\} (y, z)_{ad} \end{matrix}$$

Hier vertrit die Reihe x, y, z ... den Umfang, die Reihe a, b, c .. den Inhalt des komplexen Begriffs; es sind daher zugleich alle Verhältnisse des Umfangs und Inhalts auf Grund dieser Formeln darstellbar. Aus den Subsumtionsverhältnissen der Begriffe versteht sich die Bedeutung über-, neben- und untergeordneter, identischer, reziproker, sich kreuzender, disjunkter, disparater Begriffe, der Einteilung der Begriffe nach Gattungen und Arten,

sowie die Regeln der Definition, d. h. die Hauptlehren der Schullogik über den Begriff. (S. bes. Überweg-Meyer, System der Logik.)

§ 12. Die Quantität des Urteils und die quantitative Synthesis.

Aus der Grundfunktion der synthetischen Einheit läßt sich der Sinn der Quantität und Qualität des Urteils verstehen. Synthetische Einheit ist Einheit eines Mannigfaltigen, beruhend auf der Einheit des Gesichtspunkts, unter dem es auf- und zusammengefaßt wird. Das Mannigfaltige, bloß als solches gedacht, stellt eine Mehrheit dar. Diese setzt die Einheit im Sinne der Einzelheit voraus, denn sie besagt die wiederholte Setzung von Einem und Einem und so fort. Diese an sich unbestimmt fortsetzbare Reihe von Setzungen aber fordert, gemäß der Natur der synthetischen Einheit als Einheit der Bestimmung, einen Abschluß in einer neuen Einheit. So ergibt sich als dritte quantitative Auffassungsart die (kompositive) Allheit oder Summe, welche die vielen Einheiten zur einen Vielheit zusammenschließt. Diesen drei Stufen der quantitativen Synthesis (Einzelheit, Mehrheit, Allheit im Sinne der Summe) entsprechen die drei Urteilsarten, singuläres, plurales und universales (richtiger summatives) Urteil.

Das gesetzmäßige Verfahren der quantitativen Synthesis hat nun auch einen ganz eigenen wissenschaftlichen Ausdruck erhalten in der Zahl, welche auf denselben drei Momenten beruht: der Setzung des numerisch Einen, dem unbegrenzt möglichen Fortgang von Einem zu Einem, d. i. der unbestimmten Vielheit, und der geschlossenen Anzahl oder bestimmten Vielheit. Da aber das Verfahren der Zahl, durch Zusammenfassung der vielen Einheiten zur einen Vielheit ein Quantum zu setzen, in der Grundfunktion der synthetischen Einheit wurzelt und nur diese selbst in Hinsicht der Quantität (d. h. des darin zu vereinigenden Mannigfaltigen) ausdrückt, so steht es nicht nur ein oder einige Male, sondern ein- für allemal zur Verfügung und stellt also eine der schlechthin fundamentalen Methoden der Erkenntnis dar. Dies findet besonders seinen Aus-

druck in der Unendlichkeit und der unendlichen Teilbarkeit der Zahl. Es ergibt sich aus dieser Ableitung aber auch die Diskretheit der Zahl, d. h. die Unmöglichkeit, durch sie den Fortgang von Quantum zu Quantum in ununterbrochenem Zusammenhang zu denken, denn der Übergang erfolgt so ins unendliche nur durch Summation von Einheiten, die wiederum eine Mehrheit in sich schließen, also sprungweise, diskontinuierlich.

§ 13. Die Qualität des Urteils und die qualitative Synthesis.

Wie die Quantität auf der Eigenschaft der synthetischen Einheit, ein Mannigfaltiges zu vereinen, so beruht die Qualität auf der Einheit dieses Mannigfaltigen im zusammenfassenden Blick des Geistes. Der unmittelbare Ausdruck für die Einheit der Synthesis nach ihrer qualitativen Bedeutung ist die Identität. Insofern ist die Identität das Prinzip des Urteils überhaupt, nicht bloß des analytischen. Ihr steht gegenüber die Verschiedenheit. Beide verhalten sich im Gebiete der Qualität wie Einheit und Mehrheit in dem der Quantität. A ist mit B identisch, das heißt: A und B sind einerlei; A ist von B unterschieden: sie sind zweierlei. Das drückt sich auch im bejahenden und verneinenden Urteil aus: A ist B, A ist nicht B. Wie aber in der Quantität aus der Zusammennehmung der Mehrheit in einer neuen quantitativen Einheit die kompositive Allheit hervorgeht, so entspringt im Gebiete der Qualität aus der Zusammennehmung des Unterschiedenen (d. h. qualitativ Mehreren) in einer neuen qualitativen Einheit eine neue logische Kategorie, welche die Einheit der unterschiedenen Arten in der Gattung begründet. So umfaßt die Gattung des Dreiecks nicht bloß quantitativ alle (sämtliche) Dreiecke, sondern zugleich qualitativ alle Arten, oder die allerlei Dreiecke, die es gibt. Auf die drei Stufen der qualitativen Synthesis gründet sich das Verfahren der Definition durch Gattung und artbildenden Unterschied. Ebenfalls versteht sich aus den Gesetzen der qualitativen Synthesis die Bedeutung des kontradiktorischen und des konträren Gegensatzes.

Wie die quantitative, vermag auch die qualitative Synthesis nicht bloß jede gegebene Mehrheit, sondern eine Unendlichkeit von Unterschieden in einer Einheit zu befassen. Sie besteht aber nicht, wie die bloß quantitative, in äußerer, peripherischer Umfassung, sondern in innerer, zentraler Vereinigung, sie besagt Einheit der Komprehension, nicht der bloßen Komposition. Sie wird gedacht als Quell, aus dem die Mannigfaltigkeit der qualitativen Unterschiede sich unerschöpflich neu erzeugt. Diese Eigenheit der qualitativen Synthesis findet aber zufolge der notwendigen Entsprechung zwischen Quantität und Qualität auch im Gebiete der Größe ihren Ausdruck, nämlich in der Kontinuität. Diese wurzelt also nicht in der Quantität allein, sondern in dem Wechselverhältnis der quantitativen und qualitativen Synthesis; sie erstreckt sich aber, zufolge der Unaufheblichkeit dieses Wechselverhältnisses, auf die Quantität überhaupt, folglich auch auf die Zahl als deren allgemeinen Ausdruck.

§ 14. Hauptformen des Schlusses. A. Der unmittelbare Schluß.

Auf den Quantitäts- und Qualitätsverhältnissen der Urteile beruhen die allgemeinen Regeln der Ableitung neuer Urteile aus gegebenen, d. h. des Schlußverfahrens. Und zwar nennt man unmittelbare Schlüsse solche, die aus einem einzigen gegebenen Urteil, mittelbare solche, die aus zwei oder mehreren ein neues ableiten. Bei der Aufstellung der Schlußregeln kommt in Frage, ob die verglichenen Urteile der Quantität nach allgemeine oder besondere, der Qualität nach bejahende oder verneinende sind. Es ergeben sich daher die vier Klassen des allgemein bejahenden (*a*), allgemein verneinenden (*e*), partikular bejahenden (*i*) und partikular verneinenden (*o*) Urteils. Von diesen steht:

1. das allg. bej. mit dem part. vern. (*a*—*o*),
2. das allg. vern. mit dem part. bej. (*e*—*i*)

im kontradiktorischen Verhältnis, das heißt, mit der Setzung des einen ist allemal das andre aufgehoben, mit der Aufhebung des einen das andre gesetzt, *tertium non datur*;

3. das allg. bej. mit dem allg. vern. (*a—e*)
im Verhältnis des konträren Gegensatzes, das heißt, mit der Setzung des einen ist das andre aufgehoben, aber nicht mit der Aufhebung des einen das andre gesetzt, *tertium datur*;

4. das part. bej. mit dem part. vern. (*i—o*)
im subkonträren Verhältnis, das heißt, mit Aufhebung des einen ist das andre gesetzt, aber nicht mit Setzung des einen das andre aufgehoben. Aus diesen Verhältnissen ergibt sich eine erste Art des unmittelbaren Schlusses, der Schluß durch Opposition; wobei das Subjekt des gegebenen Urteils als Subjekt, das Prädikat als Prädikat des Schlußurteils wiederkehrt. Vertauschen dagegen Subjekt und Prädikat des gegebenen Urteils im Schlußurteil ihre Rolle, so entsteht der Schluß durch Konversion. So folgt in der Konversion:

1. aus dem allg. bej. Urteil ein part. bej. (*a—i*),
2. „ „ part. bej. „ „ „ „ (*i—i*),
3. „ „ allg. vern. „ „ allg. vern. (*e—e*),

während beim part. vern. (*o*) die Konversion zu keinem Ergebnis führt. Der Schluß durch Kontraposition ergibt sich, wenn außer den positiven Begriffen des gegebenen Urteils auch die gegenüberstehenden negativen in Betracht gezogen werden. Hauptfall (*a—e*) z. B.: Alle Menschen sind sterblich, folglich, was nicht sterblich, auch nicht Mensch.

§ 15. B. Der Syllogismus.

Die Arten des mittelbaren Schlusses sind 1. der Syllogismus, 2. die Induktion, 3. der Analogieschluß. Der Syllogismus schließt vom Allgemeinen aufs Besondre, die Induktion vom Besondern aufs Allgemeine, die Analogie von einem Besonderen auf ein andres derselben Gattung. Zum einfachen Syllogismus, das heißt dem, der aus zwei gegebenen Urteilen (Vordersätzen oder Prämissen) ein neues (den Schlußsatz oder die Konklusion) ableitet, ist erforderlich, 1. daß in der einen Prämisse (*propositio maior*, Obersatz) das Prädikat, in der andern (*propositio minor*, Untersatz) das Subjekt des Schlußsatzes als Subjekt oder Prädikat vorkommt, 2. daß der andre Begriff in beiden

Prämissen der nämliche ist. Da durch diesen die Verknüpfung der beiden Begriffe im Schlußsatz vermittelt wird, so heißt er Mittelbegriff (*terminus medius*). Bezeichnet man mit S und P Subjekt und Prädikat des Schlußsatzes, mit M den Mittelbegriff, so muß also der Obersatz die Begriffe P und M, der Untersatz die Begriffe S und M enthalten. Die drei Begriffe P, S und M heißen Elemente oder Termini des Syllogismus. Nach ihrer Stellung in den beiden Prämissen als Subjekt oder Prädikat unterscheidet man vier Schlußfiguren. Es sind nämlich die vier Stellungen möglich:

I	II	III	IV
MP	PM	MP	PM
SM	SM	MS	MS
SP	SP	SP	SP

Innerhalb jeder Figur gestaltet sich der Schluß verschieden, je nachdem die Prämissen die eine oder andre der vier Formen *a e i o* haben. Demnach würde es an sich $4 \times 4 = 16$ Kombinationen in jeder Schlußfigur geben. Von diesen kommen jedoch viele in Wegfall, indem 1. aus bloß verneinenden und aus bloß partikularen Vordersätzen sowie aus einem partikularen Obersatz und verneinenden Untersatz in keinem Fall ein gültiger Schluß gezogen werden kann, wodurch bereits 8 der an sich möglichen Kombinationen ausfallen; 2. innerhalb der einzelnen Figuren noch weitere Beschränkungen hinzukommen. Von den übrig bleibenden gültigen Schlüssen sind die wichtigsten die vier Schlußweisen oder Modi der ersten Figur, dargestellt in dem Denkvers:

(Primae) Barbara Celarent Darii Ferioque,

worin allemal die drei Vokale die Beschaffenheit der beiden Prämissen und des Schlußsatzes angeben. Unter diesen ist in den Wissenschaften vom häufigsten Gebrauch der erste Modus:

Alle M sind P
Alle S sind M
Alle S sind P,

die einzige Form des Syllogismus, die zu einem allgemein bejahenden Schlußsatz führt; während sämtliche vier Modi der zweiten Figur

Cesare Camestres Festino Baroco secundae
bloß zu verneinenden, sämtliche sechs Modi der dritten Figur
Darapti Felapton Disamis Datisi Bocardo Ferison
bloß zu partikularen, und auch die fünf wenig gebrauchten und leicht entbehrlichen der vierten Figur nur zu allgemein verneinenden, partikular bejahenden oder partikular verneinenden Schlußsätzen führen.

§ 16. C. Induktion und Analogieschluß.

Die Induktion schließt vom Einzelnen oder Besonderen aufs Allgemeine. Die Berechtigung solches Schließens lässt sich nicht auf die bloß subjektive Grundlage der Assoziation stützen, die uns unter ähnlichen Bedingungen ähnliche Folgen erwarten läßt, sondern allein auf die logische Zusammenfassung der gegebenen Einzelfälle unter einem Gesetzesausdruck; dieser gibt alsdann den Obersatz ab, der, auf weitere und weitere Sonderfälle als Untersätze angewandt, zu Folgerungen führt, deren Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit gesicherten Tatsachen zum Prüfstein dient für die Wahrheit des erst nur versuchsweise, als „Hypothese" angenommenen Obersatzes. Zwar bleibt auch diese Bewahrheitung an den Tatsachen stets unvollendbar, doch offenbart sich darin nur jener Charakter der Unendlichkeit, der der Erfahrungserkenntnis überhaupt anhaftet. Die Induktion ist ein unvollendbarer Prozeß, weil überhaupt die Erfahrung ein solcher ist. Schon bei der sogenannten vollständigen Induktion, das heißt derjenigen, welche den Umfang des Begriffs, von dem im Schlußsatz ein allgemeines Verhalten ausgesagt wird, auf Grund erschöpfender Einteilung ganz umspannt, beruht die Zusammenfassung zur allgemeinen Erkenntnis nicht auf der bloßen Summierung der Einzelerkenntnisse, sondern auf der Einsicht in die Identität des Grundes, der dasselbe Verhalten in allen möglichen Fällen zur Folge hat. Auf dieselbe Art ist aber auch die unvollständige Induktion, das heißt die Folgerung von einer beschränkten Zahl von Fällen, für welche ein gewisses identisches Verhalten festgestellt wurde, auf alle gleichartigen, nur berechtigt, wofern ein gesetzmäßiger Zusammenhang des fraglichen Ver-

haltens mit dem Gemeinsamen der gedachten Fälle auf Grund allgemeiner Erwägungen vorausgesetzt werden kann. Die Induktion beruht also stets auf der Voraussetzung eines gesetzlichen Zusammenhanges, welche Voraussetzung dann durch Prüfung an den Tatsachen zu bewahrheiten ist. Jene Voraussetzung aber hat ihre letzte Basis in den allgemeinen Grundsätzen einer überhaupt möglichen Erfahrung, zunächst im Gesetze der Kausalität (§ 21). Diese Grundsätze selbst können dagegen nicht durch Induktion bewiesen werden, sondern erfordern eine andere Art der Vergewisserung („transzendentale Deduktion").

Der Analogieschluß geht vom Besondern nicht aufs Allgemeine, sondern auf ein andres Besondre derselben Gattung. Er beruht auf keinem andern Prinzip als die Induktion, und unterscheidet sich von ihr nur durch die Form des Resultats, nicht dem wesentlichen Grunde nach.

§ 17. Das wissenschaftliche Verfahren.

Aus den nachgewiesenen Bestandteilen setzt sich das wissenschaftliche Verfahren zusammen. Es beruht hauptsächlich auf dem Beweis, das heißt auf dem Verfahren, die Wahrheit eines Satzes aus der voraus feststehenden Wahrheit andrer Sätze durch Schlußfolgerung abzuleiten. Der Beweis ist daher das Hauptmittel, um die einzelnen Sätze unter einander zur Einheit eines wissenschaftlichen Ganzen oder Systems zu verknüpfen. Diese Verknüpfung ist teils deduktiv (synthetisch, progressiv), teils induktiv (analytisch, regressiv). Das synthetische Verfahren entwickelt in konstruktivem Aufbau aus den möglichst einfachen Grundwahrheiten Schritt für Schritt die Wahrheiten von mehr zusammengesetzter Beschaffenheit, während das analytische die zusammengesetzteren Wahrheiten auf ihre einfacheren Grundlagen zurückführt oder in sie auflöst. Das reinste Beispiel synthetischen oder deduktiven Verfahrens bietet die Mathematik in ihren bekanntesten Zweigen, ebenso die theoretische Mechanik. Auch wo (wie vielfach auch in der Mathematik) ein analytisches Verfahren zur Anwendung kommt, zielt es doch stets auf eine Konstruktion aus den möglichst einfachen Voraussetzungen, wie sie in

Axiomen und Definitionen formuliert werden. Dagegen bedient sich der weitaus größte Teil der Naturwissenschaften eines vorwiegend induktiven, also analytischen Verfahrens. Die Naturprozesse sind uns im allgemeinen nur in einer sehr komplexen Gestalt direkt zugänglich, aus welcher die einfache Grundgestalt der Naturwirkungen erst analytisch herauszuarbeiten ist. Den Ausgangspunkt bilden daher hier nicht Axiome und Definitionen, sondern Tatsachen der Wahrnehmung, wie sie sich teils von selbst aufdrängen, teils durch planmäßige Beobachtung aufgesucht oder durch Experiment erst herbeigeführt werden, um der erklärenden Theorie, die das Gesetz zuerst bloß als Hypothese antizipierend aufstellt, zur Bewahrheitung zu dienen. Das Ziel ist aber stets die deduktive Entwicklung der Tatsachen aus dem Gesetz. In der Vollendung der Wissenschaften würde der Gegensatz des deduktiven und induktiven Verfahrens verschwinden, und so die systematische Einheit der Erkenntnis, welche das Wesen der Wissenschaft ausmacht, auch in der Form des Verfahrens rein zu Tage treten.

B. Grundlinien der Erfahrungstheorie.

§ 18. Das Problem des Gegenstandes.

Erkenntnis ist Begriff und Urteil vom Gegenstand (§ 9). Was aber der Gegenstand sei, läßt sich allein bestimmen in Beziehung zum Grundgesetze der Erkenntnis (§ 7). Das Grundgesetz der Erkenntnis ist das Gesetz der synthetischen Einheit, das heißt, der Bestimmung des in sich Unbestimmten, ins unendliche Bestimmbaren, oder des Sinnlichen (§ 10). Die Bestimmung des zu bestimmenden, das ist aber die Erkenntnis des zu erkennenden, also des Gegenstands. Bestimmen, was ist, heißt den Gegenstand erkennen. Es lassen sich aber zwei Bedeutungen des Gegenstands unterscheiden. Er kann 1. den gesuchten, noch nicht erkannten Gegenstand bedeuten. Dann deckt

er sich mit dem Sinnlichen als dem erst zu bestimmenden, aber Gegebenen $= x$. Oder er bedeutet 2. den erkannten Gegenstand, also die schon erreichte Bestimmung des Sinnlichen in Begriff und Urteil, als den Formen, in denen allein der Gegenstand gedacht werden kann. Demnach beruht der Gegenstand einerseits, als bloß gegebener, auf dem sinnlichen Stoff, andrerseits, als bloß gedachter, auf der begrifflichen Form der Erkenntnis. Der bloß gegebene oder bloß gedachte Gegenstand aber wird zum erkannten durch die Wechselbeziehung beider Faktoren, des formalen und materialen oder des begrifflichen und sinnlichen Faktors. Nun ist die Materie der Erkenntnis nie in reine Form aufzulösen, also kann auch der gegebene Gegenstand, oder der gedachte, nie ohne Rest zum erkannten werden, sondern er behält immer die Bedeutung der Aufgabe. Die absolute Bestimmung des Bestimmbaren, mithin der absolute Gegenstand (Kants „Ding an sich") hat für unsere Erkenntnis allein den Sinn einer äußersten Grenze, der sie sich zwar unbeschränkt, aber ohne sie je zu erreichen, annähert. Das „Ding an sich" ist aber nur der absolute Ausdruck für die Aufgabe unsrer Erkenntnis, nicht ein besondrer, für sich existierender Gegenstand etwa einer andern Erkenntnis als der unsern. In diesem Begriff begrenzt sich unsre Erkenntnis nicht als in etwas ihr schlechthin Gegenüberstehendem, Transzendentem, sondern als in ihrem eignen letzten Gesetz.

§ 19. Die Grundgesetze der Sinnlichkeit: Zeit und Raum.

Die Erkenntnis des Gegenstands beruht (§ 18) auf der Korrelation des sinnlichen und begrifflichen Faktors. Das Sinnliche wurde definiert als das letzte Mannigfaltige (d. h. Viele und Unterschiedliche), welches in der Einheit und Identität des Begriffs zusammengefaßt werden soll. Als Mannigfaltiges muß es einerseits analysierbar gedacht werden, und zwar in zugleich quantitativer und qualitativer Analyse. Hieraus ergab sich (§ 10) der Begriff der Empfindung als des Elementes des Sinnlichen. Das Mannigfaltige ist andrerseits verbindungsfähig zu denken. Die

beiden ursprünglichen und allgemeinen, zugleich von einander untrennbaren Weisen der unmittelbaren Verbindung des Sinnlichen sind aber die Zeit und der Raum. Folglich müssen diese aller Synthesis des Mannigfaltigen, mithin allem Begriff und aller Erkenntnis vom Gegenstande ursprünglich zu Grunde liegen. Sie unterscheiden sich nur durch die Art der Setzung der Elementarinhalte im Bewußtsein. Durch die Zeit werden sie außer einander, gleichsam je in einem gesonderten Bewußtsein, durch den Raum mit einander, d. h. als verbunden oder beisammen befindlich gesetzt. Daher läßt sich ein räumliches Mannigfaltiges nicht als Mannigfaltiges zu Bewußtsein bringen (d. h. auseinanderhalten) anders als durch die Zeit, eine Zeitfolge (Dauer) nicht als verbundenes Ganzes vorstellig machen anders als durch den Raum. Jene Auseinanderhaltung ist nur in einer Dimension möglich, so wie das ursprüngliche Verfahren der Zählung, das ihr als Begriffsfunktion entspricht; diese Verbindung hingegen in mehreren Dimensionen, analog der komplexen Zahl. Die äussere wie innere Unendlichkeit der Zeit und des Raumes giebt beide zu erkennen als allgemeine, unbeschränkt verfügbare Verfahrungsweisen des Bewußtseins, ein Sinnliches zu setzen. Doch sind sie nicht formale Denkfunktionen, sondern sie bleiben unmittelbar bezogen auf die sinnliche Materie. Als Formen der Gegebenheit sind sie nur je in der Einzahl vorhanden, so wie die Gegebenheit selbst nur als eine, nicht mehrfach gedacht werden kann (Kants Begriff der „Anschauung"). Sie bewahren die strengste Beziehung zur Empfindung, indem diese die letzte Bestimmbarkeit, jene die fundamentalen Weisen der Bestimmbarkeit bedeuten. Empfindung bezeichnet stets einen gegebenen Zeit- und Raum-Punkt (das Jetzt und Hier), und ein Zeit- und Raumpunkt ist nie anders gegeben als durch Empfindung. Zeit und Raum für sich sind leer, sie sind gar nichts ohne den Inhalt, den Empfindung ihnen gibt. Sie sind dennoch nicht Empfindung, sondern Ordnungsweisen, oder Arten der Setzung, der Empfindungen. Sie sind folglich sinnlich und doch formal, daher das Mittelglied zwischen der Empfindung und der Begriffsfunktion, als dem rein formalen Faktor der Erkenntnis.

§ 20. Die Objektivierung der Anschauung gemäß den Grundgesetzen der Quantität und Qualität.

1. Die Quantität. Das Mannigfaltige des sinnlichen Inhalts, bloß als Mannigfaltiges gedacht, ergibt (§ 12) dessen Auffassung unter dem Grundbegriff der Größe, in den drei Stufen: Einzelheit, Mehrheit, Allheit (= kompositive Einheit oder Summe). Folglich ist alles Sinnliche, als in der „Anschauung" (d. i. in Zeit und Raum) gegeben, notwendig zu objektivieren als Größe, umgekehrt die Größe, als gegenständliche, notwendig darzustellen in der Anschauung, mithin nicht bloß in der abstrakten Zahl, sondern in Zeit und Raum (Kants Erster Grundsatz). Diesem Grundsatz zufolge finden die reinen Größenbegriffe der Mathematik, die nur das Denkverfahren der quantitativen Synthesis systematisch entwickeln, genaueste Anwendung auf alles, was je in Zeit und Raum gegeben ist oder gegeben werden kann. Dadurch ist die strenge objektive Gültigkeit einer ersten Wissenschaft: der Mathematik (insofern ihre Bestimmungen rein quantitative sind, s. unter 2) gesichert. Zwar fügt sich das Gegebene der sinnlichen Anschauung den reinen Begriffen der Mathematik stets nur bedingterweise. Allein das Verfahren mit diesen Begriffen bleibt dennoch exakt und in seiner ganzen Exaktheit maßgebend für alle Objektivierung des Sinnlichen. Es muß aber, um sich der unendlichen Bestimmbarkeit des Sinnlichen unbegrenzt anpassen zu können, selber unendlich sein, wie es in den Unendlichkeitsbegriffen der Mathematik sich in der Tat beweist. Die Begriffe der Zeit- und Raumgrössen sind eben darum jederzeit relativ, aber gerade in dieser Relativität genügen sie den Forderungen der Erfahrung, als einer Art der Erkenntnis, deren Gegenständlichkeit selbst nur relativ ist.

2. Die Qualität. Wird in der Quantität zunächst die Anschauung objektiviert, so in der Qualität die Empfindung. Denn Empfindung vertritt nicht bloß die gegebene Stelle in Zeit und Raum, sondern den Inhalt, der sie erfüllt, das Etwas, das sie einnimmt oder besetzt: das „Reale." Das Verfahren aber ein Etwas zu setzen und vom andern sowohl zu unterscheiden als auch wiederum mit

ihm in einer Einheit (der „komprehensiven“ oder Gattungseinheit) zu begreifen, ist das Verfahren der Qualität (§ 13). Einen eigenen mathematischen Ausdruck dafür, entsprechend der Zahl als Ausdruck der Quantität, gibt es nun nicht, sondern das Verfahren der Zahl selbst erweitert und vertieft sich derart, daß es zugleich zum Ausdruck der Qualität tauglich wird. Schon das Quale der Empfindung zu definieren gibt es kein andres Verfahren als die Aufreihung der Empfindungen und Unterscheidung der Stelle in der Reihe, also eine Zählung. Die so auf die Qualität angewandte Zahl heißt der „Grad.“ Die Qualität ist wirklich das zu Grunde liegende; es wäre kein Zählen möglich ohne etwas Zählbares d. i. qualitativ Unterscheidbares. Aber die Qualität mißt sich nur durch die Quantität. Die Qualität begründet also nicht eine fernere Wissenschaft neben und entsprechend der Mathematik, aber sie begründet, zufolge der unaufhebbaren Korrelation zwischen Qualität und Quantität, die Mathematik selbst als anwendbar auf das Was des Zeit- und Rauminhalts, und nicht nur auf Zeit und Raum als bloße Formen der Anschauung. Sie begründet zugleich die fundamentale Eigenschaft der mathematischen Größe, die aus der Quantität allein nicht verständlich wird, nämlich die Kontinuität (vgl. § 13), ja sie begründet überhaupt erst den Begriff der „Größe“, als dessen, wovon die verschiedenen „Größen“ (das So-und-so-groß) ausgesagt werden, welches aber unter diesen wechselnden Größenbestimmungen immer dasselbe sei („veränderliche“ Größe); welches gleichsam die Gattung darstellt, die in die einzelnen, diskreten Größen sich spezifiziert. (Bei Kant heißt sie die intensive, letztere die extensiven Größen. — Zweiter Grundsatz).

§ 21. Die Konstitution des Erfahrungsgegenstands gemäß den Grundgesetzen der dynamischen Verknüpfung.

Ist durch die unmittelbar auf die sinnliche Anschauung sich erstreckende Synthesis der Gegenstand nach Quale und Quantum gedacht, so ist er damit noch nicht als Erfahrungsgegenstand erkannt, das heißt, es ist noch nicht

die bestimmte Setzung der Gegenstände im Verhältnis zu einander in der einen Erfahrung begründet. Der Gegenstand könnte insoweit noch ebensowohl Schein wie Wahrheit sein. Zur empirischen Wahrheit gehört noch die durchgängige gesetzmäßige Verknüpfung der Erscheinungen. Diese beruht auf einer Art der Synthese, die sich nicht mehr unmittelbar auf das Gegebene der Anschauung, sondern auf die an diesem unmittelbar schon vollzogenen Synthesen erstreckt. Daraus entspringt eine neue Klasse von Grundbegriffen, nämlich die der „Relation" (Kant) oder der dynamischen Verknüpfung. Sie begründen die Verhältnisse 1. des Beharrlichen und Veränderlichen (Substanz und Accidens), 2. der Abhängigkeit einer Veränderung von der andern (Ursache und Wirkung), 3. der wechselseitigen Abhängigkeit (dynamischen Gemeinschaft).

1. Die Synthesis der Erscheinungen nach dem Verhältnis von Substanz und Accidens gründet sich darauf, daß an einer Folge von Erscheinungen in der Zeit notwendig einerseits Beharrung, andrerseits Wechsel vorgestellt und, da ein Beharrliches nur am Wechselnden, ein Wechsel nur an etwas Beharrlichem erkannt werden kann, dieses beides zusammenbegriffen wird in der Vorstellung eines und desselben Gegenstands, der einerseits (der Substanz nach) beharre, andrerseits (in den Accidentien) dem Wechsel unterliege. Denn, wenn nicht das, was den Wechsel erfährt, eines und dasselbe bliebe, mithin ein Beharrliches wäre, so würde auch der Wechsel nicht als ein Vorgang gedacht werden können. Die Festhaltung eines identischen Subjekts zu einer jeden geschehenden Veränderung ist die erste Bedingung zur objektiven Feststellung des Geschehens selbst, und damit einer objektiven Zeitbestimmung der Erscheinungen überhaupt, da der Zeitverlauf selbst nur an irgend einem gleichförmigen Geschehen objektiv dargestellt werden kann.

2. Die Synthesis der Erscheinungen nach dem Verhältnis der Ursache und Wirkung beruht darauf, daß eine Mehrheit von Vorgängen zu einander im Denken in eine solche Beziehung gesetzt werden, daß allemal der Wechsel in einer Reihe des Geschehens nach dem Wechsel in einer andern Reihe von Moment zu Moment sich bestimmend

gedacht wird. Nur dadurch können die verschiedenen parallelen Veränderungsreihen sich in die eine gemeinschaftliche Zeitfolge bestimmt ordnen und also in der einen „Erfahrung" zusammenstehen.

3. Erst damit aber, daß sämtliche parallelen Veränderungsreihen sich wechselseitig auf solche Weise von Glied zu Glied bestimmen, wird die Einheit der Erfahrung eine vollständige und gleichsam geschlossene. Denn auch als in der Zeit neben einander bestehend (koexistierend) können die Erscheinungen nicht von einander isoliert bleiben, sondern fordern eine Art der Verknüpfung, welche den Simultanzusammenhang des Geschehens gesetzmäßig und damit objektiv gültig bestimmt. Diese wird hergestellt durch den Gedanken einer durchgängigen wechselseitigen Abhängigkeit der Substanzen unter einander, so daß jede in der Folge ihrer Veränderungen für die andern bestimmend und zugleich durch sie bestimmt gedacht wird (Wechselwirkung oder dynamische Gemeinschaft). Dadurch werden die in den einzelnen Kausalbeziehungen noch gesondert bleibenden Agentien vereinigt in der Vorstellung einer Gesamtsubstanz, die einem Gesamtsystem der Verursachung unterliege. Damit ist die Einheit des Gesamtgegenstandes der Erfahrung, und also die Einheit der Erfahrung selbst oder der „Natur" in abschließender Weise methodisch ermöglicht, und so der höchste Punkt erreicht, zu dem alle einzelnen Leistungen der synthetischen Funktion zusammenstreben.

§ 22. Die Idee des Unbedingten in theoretischer und praktischer Bedeutung. Der Idealismus der Erkenntniskritik als Voraussetzung des ethischen Idealismus.

Durch das System der Grundfunktionen der Synthesis (§§ 20. 21) in ihrem Verhältnis zum Gegebenen in Zeit und Raum (§ 19) ist die Forderung (§§ 1 und 7) erfüllt, die Einheit der Erkenntnis, zunächst der theoretischen, zu erweisen als begründet im eigenen, inneren Gesetze des Erkennens. Allein diese Einheit würde sich insoweit bloß auf die theoretische Erkenntnis („Erfahrung") erstrecken.

Auch für diese bedeutet sie nicht einen absoluten Abschluß, sondern nur die Einheit der Richtung des Fortschritts auf einer unendlichen Bahn des Erkennens. Nun kann aber selbst in der bloßen Theorie die Frage nach dem unbedingten Gegenstande nicht völlig abgewiesen werden. Die Idee des Unbedingten behält auch für sie zum wenigsten die Bedeutung des letzten Gesichtspunkts für alle Beurteilung des Grades von Wahrheit, den unsre stets empirische Erkenntnis der Gegenstände erreichen mag (Grenzbegriff des „Dings an sich", vgl. § 18). Vollends auf praktischem Gebiet kann die Idee des Unbedingten nicht entbehrt werden. Denn, während sie auf theoretischem Felde bloß kritische Bedeutung hat, beansprucht sie hier einen positiven Wert: das sittlich Gute wird gedacht als unbedingt seinsollend. Umso notwendiger ist es, die Geltung, welche dieser Idee zukommt, festzustellen, und sie mit den Grundgesetzen der Erfahrung in haltbare Verbindung zu setzen. Die erste Grundlage dazu liefert die allgemeine Voraussetzung des kritischen Idealismus, daß alle Wahrheit allein zu begründen sei in den eignen Begriffen und Ideen der Erkenntnis. Demnach muß beides, die bloß theoretische Geltung der Erfahrungsgesetze und die praktische Bedeutung der Idee des Unbedingten, seine Begründung finden in einem letzten Gesetze des erkennenden Bewußtseins, und es muß darin zugleich der Widerstreit, der zwischen beiden Erkenntnisarten dem Scheine nach entsteht (indem das praktische Gesetz die Bedingtheit der Erfahrung zu transzendieren scheint), seinen sicheren Ausgleich finden. Daher bildet die kritische Grundlegung der praktischen Philosophie oder Ethik die notwendige Ergänzung zur kritischen Theorie der Erfahrung.

III. Anfangsgründe der Ethik.

A. Reine Ethik.

§ 23. Das Problem der Ethik.

Ethik heißt die Theorie der Sittlichkeit. Unter Sittlichkeit verstehen wir diejenige Gesetzlichkeit der Willenshandlungen, dergemäß wir urteilen, dass das Gewollte unbedingt gut sei, d. h. unbedingt sein solle, oder das Gegenteil. Wird also das Sittliche dem Guten gleichgesetzt, so darf darunter nicht verstanden werden, was bloß bedingterweise, zu etwas anderm gut oder tauglich ist, sondern was an sich, unabhängig von einem schon vorausgesetzten anderweitigen Zweck, sein soll. Das Sittliche ist daher identisch mit dem Endzweck, dem sich alle besonderen Zwecke als bloße Mittel unterordnen müssen, oder mit dem, was nicht bloß zu etwas anderm, sondern wozu alles andre nützt, was nützt; oder was nicht bloß für andres oder für jemand, sondern an sich Wert hat oder ein Wert ist. Ein solches wird aber nur erkannt werden können in dem, was durch das eigne letzte Gesetz des Wollens gefordert ist; welches Gesetz, ebenso wie das des theoretisch Wahren, seine letzte Gewähr in nichts Empirischem, sondern nur in der ursprünglichen Einheit des Selbstbewußtseins — hier des praktischen, wie dort des theoretischen — finden kann. Daher kann das Gesetz des Guten auch nicht auf dem Zwange einer dem Willen fremden und äußerlichen Macht beruhen (Heteronomie), sondern hat seinen Ursprung in dem eigenen inneren Gesetz des Wollens selbst oder des praktischen Bewußtseins (Autonomie).

§ 24. Der ethische Positivismus.

Aller ethische Prinzipienstreit läßt sich zurückführen auf den Grundgegensatz des ethischen Positivismus und Idealismus. Der erstere will ausschließlich fußen auf dem Positiven der unmittelbar erfahrenen Tatsache, während er allem, was bloß durch ideelle Verknüpfungen gegeben ist, nur insoweit Geltung zugesteht, als es auf Tatsachen unmittelbarer Erfahrung zurückweist und in solchen seine Beglaubigung findet. Die letzte Tatsache aber für das praktische Bewußtsein ist die unmittelbar gefühlte, gegenwärtige Lust und Unlust und das dieser entsprechende positive oder negative Begehren. Alles hingegen, was nicht in der Unmittelbarkeit gegenwärtigen Fühlens uns bewegt, soll nur insoweit praktische Bedeutung gewinnen dürfen, als es durch assoziative Bande mit dem gegenwärtigen Erlebnis verknüpft ist und so in dieses gleichsam hineinwirkt. Denn nur so könne es Gegenstand eines lebendigen Interesses sein; woran aber kein fühlbares Interesse hänge, das könne auch nicht den Willen bewegen, mithin nicht ihm Gesetz sein. Unter den vielfältig mit einander streitenden Interessen aber, die gleichzeitig, unmittelbar oder mittelbar, in uns wirksam sind, sei allemal das ausschlaggebend, was sich durch sein überlegenes Gewicht im Kampfe der Interessen behauptet, vorzüglich, wenn es sich nicht bloß im Einzelfall durchsetzt, sondern allgemein die Kraft beweist, sich im Leben des Individuums und zumal in der gegebenen Gemeinschaft Geltung zu verschaffen. Darauf beruhen, dieser Theorie zufolge, namentlich die sittlichen Normen. Solche entstehen also daraus, daß gewisse allgemeine, durchgehende Interessen, die zwar nicht immer im wirklichen Wollen, aber wenigstens in der Vorstellung aller oder der ausschlaggebenden Masse ihrer Natur nach die mächtigsten sind, die Gestalt von Geboten annehmen, sich durch die vielfältigen Mittel der Erziehung, der öffentlichen Meinung, der Gesetzgebung mehr und mehr befestigen, und so zuletzt nicht bloß das äußere Tun der Menschen überwiegend bestimmen, sondern selbst in ihre Gesinnungen eindringen.

Diese Theorie, die das Sittliche für ein gesellschaftliches, folglich von der jeweiligen Entwicklungshöhe der

Gesellschaft abhängiges und mit ihr wandelbares Produkt ansieht, ist von Anfang an unannehmbar, wenn als Voraussetzung gilt, daß das Gute an sich und unwandelbar gut sein muß und das Schlechte schlecht. Alsdann wird es, wenn auch die bestimmte Ausprägung konkreter sittlicher Forderungen allerdings Sache der Entwickelung ist, doch einen ursprünglichen, unaufheblichen Grund geben müssen, auf den aller Beweis des Sittlichen zuletzt zurückzugehen hat. Nur so kann das Sittliche Gegenstand freier Einsicht aus einem Prinzip, und nicht eines bloßen, unverstandenen Zwanges äußerer Tatsachen sein. Dies ist die Voraussetzung des ethischen Idealismus, dessen reinste Ausprägung die Ethik Kants ist.

§ 25. Der ethische Idealismus.

Der schlichte Ausdruck dieser Forderung einer begründbaren Wahrheit praktischer Erkenntnis ist die „praktische Vernunft." Solche Erkenntnis ist aus der bloßen, wenn auch noch so allgemeinen Erfahrung dessen, was tatsächlich das menschliche Wollen zu bestimmen pflegt, nicht zu schöpfen, da nach Recht und Unrecht des tatsächlichen Wollens ja erst die Frage ist. Auch liegt in den reinen Begriffen des Sittlichen unzweifelhaft die Abstraktion von dem, was erfahrungsmäßig unsern Willen bestimmt, und der Hinweis auf ein nur in Gedanken Erfaßliches, auf eine Idee des Guten, die von keinem empirischen Beispiel herzunehmen sei, vielmehr aller praktischen Beurteilung des empirischen Wollens und Handelns ursprünglich zu Grunde liegen müsse. Das rein Gute wird gedacht als an sich, ohne empirische Einschränkung oder Bedingung, mithin unwandelbar gut; so aber kann es überhaupt nicht durch Erfahrung gegeben sein. Es kann insbesondre seine Geltung nicht von den erfahrungsmäßig heilsamen oder schädlichen Folgen der Handlung ableiten, denn auf diesem Wege wäre die ausnahmslose Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes nicht zu begründen; sondern es ist vielmehr umgekehrt nach dem sittlichen Gesetz erst zu bestimmen, was des Menschen wahres Heil sei. Somit bleibt nur übrig, den Grund des Sollens oder den

Grund, warum das Gute gut ist, im Willen selbst und dessen eigenem innerem Gesetz zu suchen, während er auf die äußere Handlung und deren Konsequenzen sich nur folgeweise erstreckt.

§ 26. Hauptsätze der reinen Ethik.

Aus dem dargelegten Prinzip ergeben sich unmittelbar folgende Hauptsätze einer reinen Ethik (nach Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"):

1. Es gibt nichts, das schlechthin, ohne Einschränkung gut zu nennen wäre, als den guten Willen. Denn er allein ist nicht zu irgend einem sonstigen, schon vorausgesetzten Zweck, sondern unmittelbar, in sich gut.

2. Sittlich gut ist nicht das bloß pflichtgemäße Handeln, sondern allein das Handeln aus Pflicht, das heißt, aus dem reinen Bewußtsein des sittlichen Gesetzes.

3. Der Wille hat zwar jederzeit eine Materie, das heißt, er bezieht sich auf irgend ein Äußeres, das, als Zweck, zu verwirklichen sei. Allein der Wille, als Ausfluß des praktischen Bewußtseins, enthält überdies noch einen formalen Faktor, nämlich die Beziehung des einzelnen Gewollten auf ein allgemeines Gesetz des Wollens. Nur in der Form der allgemeinen Gesetzlichkeit aber, nicht in irgendwelcher besonderen Materie, kann das Unterscheidende des sittlichen Wollens liegen.

4. Hierauf stützt sich die Formel des „Kategorischen Imperativs" (d. h. nichtbedingten Gebots) der Sittlichkeit: „Handle so, daß die Maxime (bestimmende Regel) deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."

5. Da nichts andres ursprünglich und an sich gut ist als der sittlich gute Wille (Satz 1), so folgt, daß auch nichts andres zuletzt Ziel und Inhalt des sittlichen Gesetzes sein kann als der sittliche Wille einer Person. Unter dem Sittengesetz weiß sich der Wille des Menschen unabhängig von allem Zwang der Begierde, nur seinem eigenen inneren Gesetz unterworfen, das heißt, autonom (vgl. § 23). Darin beruht die unvergleichliche Würde der sittlichen Person, die sie allein zum eigentlichen Objekt

des sittlichen Willens tauglich macht, und verbietet, sie jemals bloß als Mittel, und nicht zugleich als Selbstzweck, anzusehn.

§ 27. Deduktion des sittlichen Grundgesetzes.

Die letzte Begründung der in diesen Sätzen formulierten Gesetzgebung des sittlichen Willens beruht auf der Idee der Freiheit. Diese besagt nicht, daß der Wille des Menschen, als ein Geschehen in der Zeit betrachtet, von dem für alles zeitliche Geschehen allgemein geltenden Grundgesetze der Verursachung ausgenommen wäre; sondern sie besagt, daß wir unseren Willen zu bestimmen vermögen unter der Idee des unbedingten Gesetzes, das heißt, daß wir uns bewußt sein können unbedingt zu sollen, wie sehr auch unser empirisches Wollen und Tun naturgesetzlich bedingt sein mag. Das Unbedingte, als letzter Standpunkt der Beurteilung, ist aber auf dem praktischen Gebiet ebenso und aus gleichem Grunde wie auf dem theoretischen (§ 22) zulässig und notwendig. Die Beurteilung der Willenshandlung aus dem Standpunkte des unbedingt Seinsollenden ist mit der Anerkennung ihrer Bedingtheit unter Naturgesetzen ohne Widerspruch vereinbar, weil die Unbedingtheit sich direkt bloß auf das Sollen bezieht, und das Wollen nur insofern betrifft, als das Bewußtsein zu sollen die Bejahung des Gesollten mit dem eigenen Willen einschließt. Indem wir also notwendig unser vielfältig bedingtes tatsächliches Wollen an dem unbedingten Gesetze messen, dieses aber doch als das eigne letzte Gesetz des Willens selbst uns bewußt ist, so beurteilen wir also unsern Willen notwendig zugleich aus doppeltem Standpunkt, einerseits als für sich selbst **gesetzgebend** (autonom) und insofern frei, andrerseits, **seiner** empirischen Darstellung nach, als dem Naturgesetz **unterworfen**. Es genügt aber uns als autonom zu denken, **um** uns eben damit dem unbedingten Gesetze der **Sittlichkeit** unterworfen zu wissen. Auch bleibt dieser bloße **Gedanke** nicht ohne praktische Wirkung, da wir allein auf **Grund** seiner unser Tun als sittlich gut oder ungut, **seinsollend** oder nicht seinsollend beurteilen und solches **Urteil** in

unserem Bewußtsein als gültig anerkennen. Zufolge dieser Deduktion ist der Idealismus der Ethik aus dem gleichen Prinzip wie der der Erkenntniskritik und in reinem Einklang mit diesem gerechtfertigt.

B. Konkrete Ethik.

§ 28. Die Stufen der Aktivität: Trieb, Wille und praktische Vernunft.

Nachdem das Formprinzip des praktischen Bewußtseins aufgestellt ist, fragt es sich: Welches ist die Materie, auf die es anzuwenden, und wie soll diese Anwendung sich vollziehen. Diese Materie ist die Erfahrung. Denn alles Sollen zielt auf ein Sein, aller Wille auf Verwirklichung. Eine andre Wirklichkeit aber, als die in der Erfahrung sich darstellt, ist uns nicht zugänglich, kann also auch nicht Materie unseres Wollens sein. Es muß also eine bestimmte Verbindung aufgezeigt werden zwischen dem Gesetze der Idee und den Gesetzen der Erfahrung. Nur so können die Gesetze der reinen Ethik zum Fundament dienen für das zweite große Gebiet der Wissenschaft: die Kulturwissenschaft (Soziologie und Geschichte). In der Tat liegt nun schon im Aufbau der Erfahrung selbst das allgemeine Moment der Tendenz, Strebung, oder Richtung des Bewußtseins vom Gegebenen auf Nichtgegebenes. Es durchdringt überhaupt das ganze Bewußtsein, auch das ganze Getriebe der Vorstellungen, und begründet es eigentlich, daß auch das theoretische Vorstellen und Erkennen uns bewußt ist als unser eignes Tun. Es unterscheidet die aktive Seite des Bewußtseins von der bloß spekulativen. Die unterste Stufe der Aktivität ist die sinnliche Aktivität oder der Trieb, das heißt diejenige Stufe des Strebens, auf der es durch das unmittelbar den Sinnen sich darbietende Objekt noch ganz eingenommen oder gefesselt, mithin unfrei ist. Der sinnliche Trieb ist darum an sich nicht zu verwerfen. Auch die sittliche Stärke des Willens ist mitbedingt durch die gesunde Energie des Trieblebens. Jede menschliche Arbeit erfordert eine Hingabe an den Gegenstand, die ohne

kraftvoll darauf gerichtete, für eine Zeit gleichsam im Gegenstande aufgehende Triebenergie nicht möglich ist. Die zweite Stufe ist die des eigentlichen Wollens, das nicht mehr durch das sich jedesmal darbietende Objekt durchaus gebunden ist, sondern vergleichend, wählend, annehmend oder ablehnend darüber steht, also dem Triebe nicht blindlings gehorcht, sondern gebietet, sich nicht von ihm die Richtung anweisen lässt, sondern sie ihm anweist. Eine Tat des Willens ist schon das praktische Urteil selbst, der sichere Entscheid für oder wider. Die zweifellose Bestimmtheit des Willensentschlusses ist zugleich die erste Bedingung der Energie oder Tatkraft, mit der die verfügbaren Triebkräfte in die Richtung, für die das praktische Urteil entschied, gelenkt werden. Vom Willen überhaupt unterscheidet sich, als dritte Stufe, der Vernunftwille oder die praktische Vernunft. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, alle Wahl unter den empirischen Objekten der Willenstätigkeit auf ein letztes Ziel zu lenken, mithin alles praktische Urteil auf ein letztes Prinzip zu gründen, welches kein andres sein kann, als das der durchgängigen Übereinstimmung des Willens mit sich selbst, durch strenge Unterordnung jeder besonderen Willensentscheidung unter ein objektiv allgemeingültiges Gesetz des Wollens. Der Vernunftwille ist also eins mit dem sittlichen Willen, als demjenigen, für welchen nicht irgend ein empirischer Gegenstand (Materie), sondern das reine Formgesetz des Wollens (Einstimmigkeit mit sich selbst nach allgemeingültiger Norm) bestimmend ist (vgl. § 26, 3. 4). Die empirische Aufgabe praktischer Vernunft besteht demnach in der Organisierung der ganzen Willenswelt, d. h. ihrer harmonischen Einigung durch einhellige Beziehung aller besonderen Willensentscheidungen auf ein und dasselbe letzte Ziel: die Idee des Guten oder des unbedingt Gesetzlichen.

§ 29. Sittlichkeit des Individuums und Sittlichkeit der Gemeinschaft.

Aus den dargelegten Bedingungen konkreter Sittlichkeit folgt, daß zu allem Guten für den Menschen der

Mensch einesteils das nötigste aller Mittel ist, da er allein nicht bloß über gewisse Triebkräfte zur Verwirklichung irgend welcher sittlichen oder außersittlichen Zwecke verfügt, sondern eines Willens fähig ist, der diese Triebkräfte zu lenken und so dem vorgesetzten Zwecke zu unterwerfen imstande ist; daß andrerseits aber eben deshalb alles auf die freie Selbstbestimmung des Individuums unter der Idee des Sittlichen als Zwecks an sich ankommt, deren, im Bereiche unserer Erfahrung, ebenfalls der Mensch allein fähig ist. Jede dieser menschlichen Fähigkeiten aber entwickelt und gestaltet sich allein in einer menschlichen Gemeinschaft und durch sie. Ein Selbstbewußtsein bildet sich überhaupt nur in der Entgegensetzung und zugleich positiven Beziehung zum Bewußtsein Andrer. Dieses Selbstbewußtsein ist ebenso ursprünglich praktisches wie theoretisches; es begründet also eine Gemeinschaft des Wollens ebenso wie der Erkenntnis. Und indem die Gemeinschaft sich bis auf das Formale des Willens, nämlich die Beziehung der einzelnen Willensentscheidung auf die Idee des unbedingt allgemeinen Gesetzes, erstreckt, begründet sie tatsächlich erst die sittliche Freiheit des Einzelnen. Aber auch das Ziel des sittlichen Willens liegt zuletzt nicht im isolierten Individuum, sondern in der Gemeinschaft (Kants „Reich der Zwecke"), in der jedoch das Individuum nicht untergeht, sondern als sittliches Individuum überhaupt nur bestehen kann. Hieraus ergibt sich eine doppelte, einerseits individuale, andrerseits soziale Bedeutung des Sittlichen. Die Individualethik ist insofern voranzustellen, als die Grundverhältnisse des Sittlichen, die dem Prinzip nach für Individuum und Gemeinschaft dieselben sind, sich leichter am Individuum nachweisen und dann durch Analogie auf die Gemeinschaft übertragen lassen, als umgekehrt. In beiden Richtungen besteht die Aufgabe der konkreten Ethik darin, die Idee des Sittlichen näher zu bestimmen in Hinsicht der drei Stufen der Aktivität sowohl als des eben nachgewiesenen Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft. Auf solchem Wege gelangte Plato zu seinem System der individualen Grund- oder Kardinaltugenden und der diesen entsprechenden Tugenden des sozialen Lebens. Hinzutreten muß aber noch die

Einführung der so bereits konkreter gestalteten Idee des Sittlichen als „regulativen Prinzips“ in die Entwicklung vornehmlich der Gemeinschaft; was bei Plato vernachlässigt und auch bei Kant nur im Grundgedanken angedeutet, nicht durchgeführt ist.

§ 30. System der individuellen Tugenden. 1. Wahrheit.

Unmittelbar aus dem obersten Prinzip der Sittlichkeit fließt die Tugend der Wahrheit. Als die eigentliche Tugend der Gesinnung oder des praktischen Bewußtseins bedeutet sie die Herrschaft der Vernunft im Menschen, die ihm Einstimmigkeit des Wollens mit sich selbst gemäß seinem eigenen letzten Gesetz zum unbedingten Gebot macht. Sie kann auch als Gewissen, in der höchsten Bedeutung des reinen sittlichen Selbstbewußtseins, bezeichnet werden. Sie erstreckt sich indeß nicht bloß auf das sittliche Selbsturteil, sondern auf jedes menschliche Tun, sofern es unter der obersten Herrschaft der Vernunft oder der Wahrheit stehen soll. Äußere Aufrichtigkeit ist nur die vielfach bedingte Folge und Probe der inneren Lauterkeit, nicht ihre Ursache. In ihrem unbedingten Werte kann die letztere nicht durch irgend eine direkte oder indirekte Rücksicht auf Andre, auch nicht auf einen bloß gedachten äußeren Beurteiler erklärt werden. Dieselbe Tugend beweist sich aber auch in jeglichem Verhalten zur Sache: im unbeirrten Wahrheitsstreben des Forschers, im Ernste des künstlerischen Schaffens, der Redlichkeit der Arbeit in jedem Sinne, als die Tugend der Sachlichkeit, das Gesetz des Gegenstandes, an dem man arbeitet, zu achten; vollends in allen Gemeinschaftsbeziehungen, als Aufrichtigkeit der Liebe, Lauterkeit des ganzen Verhaltens gegen den Andern, Ehrlichkeit und Redlichkeit in Handel und Wandel.

§ 31. 2. Tapferkeit.

Der Klarheit der sittlichen Einsicht muß entsprechen die Energie des Willens, sie zur Tat werden zu lassen;

die sittliche Stärke oder Tapferkeit, das heißt der unbedingte Einsatz der ganzen Person, nicht für irgend welches bedingte Gut, aber für das Eine, unbedingt Gute, das allein eines solchen Einsatzes wert ist. Darum gilt nicht ohne Grund als sicherste Probe dieser Tugend die Fähigkeit, gegebenen Falls in ruhiger Entschließung des Willens auch sein Leben aufs Spiel zu setzen, was doch an sich auch aus nichtsittlichen Motiven geschehen kann. Denn sofern ein solcher Entschluß aus klaren Gründen erfolgen soll, muß er aus der Einsicht fließen, daß alle empirischen Güter von nur bedingtem, das Gute der Idee allein von unbedingtem Werte ist. Weder irgendwelche Berechnung des empirischen Gewinns und Verlustes für uns selbst oder für Andre, noch die bloße Rücksicht auf gesellschaftliche Ehre und Schande, oder allgemein der Instinkt, der das Leben des Einzelnen mit dem der Gesamtheit verknüpft, kann das Opfer der ganzen empirischen Existenz wahrhaft rechtfertigen. Doch ist deshalb nicht auf die negative Seite dieser Tugend, die Fähigkeit der Selbstopferung, das Hauptgewicht zu legen; sie hat an erster Stelle positive und aktive, nicht negative und passive Bedeutung. Und da sie nicht in der bloßen Gesinnung beschlossen bleibt, sondern die Gesinnung in Tat auszuprägen strebt, so hat sie zur Voraussetzung die aktive Energie des Triebs (Platos *θυμός*). Auch ist sie nicht auf irgend ein begrenztes Gebiet menschlicher Tätigkeit eingeschränkt, sondern erstreckt sich auf das Ganze der sittlichen Aufgabe des Menschen. Jede redliche Arbeit ist zugleich tapfer, sofern sie, wie aus der Wahrheit, so aus der Tatkraft der Sittlichkeit fließt. So gehört zur unbedingten Wahrhaftigkeit auch Tapferkeit, ebenso wie diese, als sittliche Tugend, vor allem auf dem Grunde der Wahrheit ruhen muß.

§ 32. 3. Reinheit oder sittliche Ordnung des Trieblebens.

Wie sich die Tugend der Wahrheit auf die Vernunfttätigkeit, die der sittlichen Tatkraft auf den Willen als solchen bezieht, so zielt die dritte Kardinaltugend unmittel-

bar auf die Regelung des Trieblebens nach Maßgabe des sittlichen Gesetzes. Es ist die Sophrosyne der Griechen, die Tugend des Maßes oder der inneren Wohlordnung und Harmonie. Wir bezeichnen sie als sittliche Reinheit, indem wir darunter die ungetrübte Klarheit der inneren Gesetzesordnung, oder die unter der unbestrittenen Herrschaft des Sittlichen mit sich selbst einstimmige und so in sich befriedigte innere Verfassung des Trieblebens selbst verstehen. Auch diese Tugend hat ebensowohl positive wie negative Bedeutung. Ihr Gehalt erschöpft sich nicht in der bloßen Gewalt über die Triebe (Selbstbeherrschung, Mäßigung der Affekte). Vollends Enthaltung ist an sich nicht Tugend. Sittlich gesunde Befriedigung des Naturtriebs ist ebenso sittlich gefordert wie Enthaltung von sittlich ungesunder Befriedigung. So verlangt die Tugend der Keuschheit nicht bloß sichere Herrschaft über den Trieb, sondern den Gebrauch des Triebes nach seiner natürlichen und sittlichen Bestimmung, nur nicht außerhalb dieser. Zu seinem sittlichen Gebrauch gehört besonders dies, daß auch das Physische des Triebs auf das Seelische bezogen und dadurch geadelt wird. In gleichem Sinne ist es allgemein sittliche Forderung, nicht das Triebleben zu ertöten oder möglichst einzuschränken, sondern es zu seiner gesunden, eben damit lebenskräftigsten Entfaltung zu bringen; nicht nur die sichere Gewalt sittlicher Einsicht und Willenskraft über den Trieb zu behaupten, sondern eben damit ihn selbst zu reinigen und zu heiligen, das heißt, zu sittlicher Bedeutung zu erheben. Wie das Triebleben selbst, so erstreckt sich auch die ihm entsprechende Tugend auf das Ganze der menschlichen Tätigkeit, die ihre letzte materiale Grundlage eben im Triebleben hat. Auf dieser Tugend beruht die Heiligung der Arbeit in jedem Sinne. Und wenn Wahrheit und sittliche Stärke die unerläßlichen Voraussetzungen dieser Tugend sind, so können umgekehrt auch jene nicht ohne diese bestehen. Ungesundheit des Trieblebens hat unfehlbar Trübung der sittlichen Einsicht und Lähmung der sittlichen Tatkraft im Gefolge.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

§ 33. 4. Gerechtigkeit.

Während die drei ersten Tugenden zunächst im sittlichen Leben des Einzelnen beschlossen bleiben und sich nur folgeweise auf sein Verhalten zum Andern erstrecken, vertritt die Tugend der Gerechtigkeit eben diese Seite an aller Tugend, daß sie sich auf den Andern mitbezieht und das Verhalten von Person zu Person sittlicher Regelung unterwirft. Sie ist darum doch der individuellen Tugend insofern beizurechnen, als sie auf der Willensbeschaffenheit des Individuums beruht und zur Sittlichkeit des Individuallebens wesentlich mitgehört. Sie besagt die Gleichachtung des Andern vor dem sittlichen Gesetz als Folge der unbedingten Achtung der sittlichen Person im Andern (§ 26, 5). Dadurch allein ist das Merkmal der Gleichheit, welches der Begriff der Gerechtigkeit einschließt, zu begründen, denn nach ihrer natürlichen Beschaffenheit sind die Menschen nicht gleich. Da sich aber die Gerechtigkeit nicht, wie jede der drei anderen Tugenden, auf eine der drei Stufen der Aktivität besonders, sondern gleichermaßen auf alle bezieht, so hat sie auch ein gleich nahes Verhältnis zu jenen drei Tugenden. Sie schließt vor allem das Moment der Wahrheit in sich. Wahrheit im Verhalten gegen Andre (Redlichkeit, Treue) ist auch Gerechtigkeit, wie Lüge, Betrug immer ein Moment der Ungerechtigkeit (Vergewaltigung, Übervorteilung) enthält. Verletzung der Wahrheit gegen den Andern ist Bruch der Gemeinschaft, also ein Verstoß gegen Gerechtigkeit. Daher ist Gerechtigkeit zu allererst von sittlicher Einsicht abhängig, Ungerechtigkeit zugleich Folge und Ursache sittlicher Verworrenheit. Nicht minder erfordert die Gerechtigkeit die Energie des sittlichen Willens, da sie sich fortwährend zu behaupten hat gegen die natürliche Ungerechtigkeit parteiischer Triebe der Sympathie und Antipathie in sich und in Andern. Sie hat eben dadurch auch eine unmittelbare Beziehung auf die sittliche Ordnung des Trieblebens. Der regellose, nicht der sittlich geregelte Trieb widerstrebt der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist demnach: Wahrheit, Kraft und Reinheit im sittlichen Verhalten gegen den Andern und gegen die Gemeinschaft.

Und so stehen alle vier Grundtugenden derart unter sich in Zusammenhang, daß sie alle in der Wurzel eins, nur in der Richtung verschieden, mithin keine ohne die andern denkbar ist, und doch jede ihre eigentümliche Bedeutung behält (Platos Satz von der Einheit der Tugenden).

§ 34. Parallelismus der Funktionen des individualen und sozialen Lebens.

Die Grundlage für die Übertragung der zunächst in Bezug auf das Individualleben abgeleiteten Begriffe des konkret Sittlichen auf die Gemeinschaft bildet der Nachweis, daß das soziale Leben auf denselben ursprünglichen Faktoren, wie das Leben des Individuums, nämlich auf dem ursprünglichen Verhältnis zwischen Trieb, Wille und Vernunft der Gemeinschaft beruht. Als Willensform der Gemeinschaft gibt sich sofort die soziale Regelung zu erkennen. Denn unter Wille verstehen wir überhaupt das Zweckbewußtsein, das unsrer Tätigkeit Einheit gibt, indem es sie einer Regel unterwirft. So bedarf die gemeinschaftliche Tätigkeit auch gemeinschaftlicher Regelung. Durch diese aber wird ein Wille der Gemeinschaft konstituiert. So zeigt es sich deutlich an ihrer ausgeprägtesten Form, der rechtlichen Regelung, die sich direkt als Willenserklärung der Gemeinschaft darstellt. Dem entsprechend wird die Vernunft der Gemeinschaft sich beweisen müssen in der fortschreitend reineren Gestaltung der sozialen Regelung selbst gemäß den sittlichen Normen, infolge der wachsenden Durchdringung des Lebens der Gemeinschaft mit sittlichem Geist. Als letzte Materie dagegen entspricht der sozialen Regelung, als der Willensform des Gemeinschaftslebens, die menschliche Arbeit, insofern sie der Gemeinschaft, also auch sozialer Regelung fähig und bedürftig ist, oder die soziale Arbeit. Bedingung hierzu von Seiten des Subjekts ist, daß die Triebe des in Gemeinschaft lebenden Menschen unter deren Einfluß selbst eine Richtung auf die Gemeinschaft nehmen und sich also der sozialen Regelung zu unterwerfen von Haus aus geneigt sind. Bedingung von Seiten des Objekts ist die Eignung des zu gestaltenden Werks zu gemeinschaftlicher

Arbeit. Diese unterliegt den Gesetzen der Technik. Denn das Zusammenwirken von Menschenkräften zur Hervorbringung eines Werks ist von einem bloß physischen, aber durch Technik menschlich beherrschten Zusammenwirken toter Naturkräfte in materialer Hinsicht nicht verschieden. Allgemein ist der Mensch, bloß als bestimmbar, nichts mehr als Natur, also auch die Wirkungsweise sozialer Regelung insoweit wesentlich naturgesetzlicher Art. Sie unterscheidet sich von sonstiger Technik aber wesentlich dadurch, daß sie den Menschen zwar als bestimmbar, aber auch durch eignen Willen bestimmbar in Auge faßt. Durch die Vermittlung der Technik reicht die Herrschaft des Willens und damit des Sittlichen bis zum Naturgrunde des menschlichen Daseins zurück. Eben darin ist die Möglichkeit einer ganz konkreten Gestaltung der sittlichen Aufgaben begründet.

§ 35. Grundklassen sozialer Tätigkeiten.

Obgleich die drei Momente: Arbeit, Willensregel und sittliches Gesetz, im sozialen wie im individualen Leben an sich in untrennbarer Einheit zusammenwirken, so gliedert sich doch diese Einheit nach dem Gesetze der Teilung der Funktionen in der Art, daß je in einem besonderen Kreise sozialer Tätigkeiten je eine der drei Grundbedingungen die Herrschaft führt. So entstehen die drei Grundklassen der wirtschaftlichen, regierenden und bildenden Tätigkeiten. Aufgabe der Wirtschaft ist die Erhaltung der sozialen Arbeit durch die beständige Reproduktion der Triebkräfte zur Arbeit, oder durch die Bewahrung des Gleichgewichts zwischen Ausgabe und Einnahme, das heißt, zwischen Verbrauch und Ersatz der Arbeitskräfte. Triebenergie gehört aber zu jeder menschlichen Tätigkeit, also hat jede menschliche, insbesondere soziale Tätigkeit eine wirtschaftliche Grundlage. Aber darum ist nicht alle Tätigkeit ihrem Zweck nach wirtschaftliche, sondern die allein, welche die Reproduktion der zu irgendwelchen sozialen Tätigkeiten verfügbaren Triebkräfte zu ihrem Zweck hat. Aufgabe der regierenden Tätigkeit ist die Unterwerfung der gemeinschaftlich zu vollführenden Arbeit unter einen voraus

aufgestellten Gesamtplan des auf den gemeinschaftlichen Zweck zu richtenden Tuns. Soziale Regelung ist zu aller gemeinschaftlichen Tätigkeit unerläßlich. Und diese soziale Formgebung ist, wie am deutlichsten das „Recht" beweist, Gegenstand einer eignen, hierauf ausschließlich gerichteten Technik, eigner Wissenschaft, und so auch einer in eigner Art charakterisierten Tätigkeit, die dagegen ihre Materie ebensowohl in wirtschaftlicher, wie in bildender, wie in wiederum sozial regelnder, zum Beispiel rechtlicher Tätigkeit haben kann. Aufgabe der bildenden Tätigkeit endlich ist die Beziehung aller, auch der wirtschaftlichen und regierenden Tätigkeit der Gemeinschaft auf den sittlichen Endzweck der Gemeinschaft. Denn weder in der Beschaffung verfügbarer Kräfte, noch in der sozialen Organisation bloß als solcher kann der ganze Zweck des sozialen Lebens enthalten sein; beide tragen vielmehr deutlich den Charakter bloßer Mittel. In der Tat sind die wirtschaftliche Arbeit und die soziale Ordnung in letztem Betracht bloße Hülfsmittel zur Menschenbildung. Denn der Mensch ist nicht um der Arbeit und des Regiments willen da, sondern Arbeit und Regiment um des Menschen willen, nämlich als Mittel seiner Erhebung zu sittlicher Vernunft. Damit ist nun das Prinzip gewonnen, um die Güte oder Tüchtigkeit (Tugend) des sozialen Lebens zu beurteilen. Eben daraus sind aber auch die Grundgesetze der Entwicklung des sozialen Lebens abzuleiten.

§ 36. Grundgesetze sozialer Entwicklung.

Zufolge der aufgezeigten Zurückbeziehung der sittlichen Idee, durch das Mittel der sozialen Ordnung, auf die wirtschaftliche Arbeit, nach Maßgabe der Technik und zuletzt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, lassen sich die allgemeinsten Gesetze sozialer Entwicklung herleiten aus der Gesetzlichkeit, die von den untersten materialen Bedingungen des Bewußtseins aufwärts bis zu den höchsten Formalprinzipien und selbst der Idee übereinstimmend gilt, und so alle genannten Gebiete in einem durchgehenden methodischen Zusammenhang begreift. Es ist die Gesetzlichkeit, welche zunächst für das Gebiet der Naturerkenntnis Kant in den drei „regulativen Prinzipien" der Homo-

geneität, Spezifikation und Kontinuität (das heißt der Generalisierung, der Individualisierung und des stetigen Übergangs) formuliert hat. So ermöglicht die immer generellere Bewältigung der technischen Arbeit (größtes Beispiel: Maschinenbetrieb, mit der Konsequenz überwiegenden Großbetriebs auf der Basis des Weltverkehrs) zugleich auch eine entsprechend individualisierende Lösung der technischen Einzelprobleme, in immer mehr der stetigen Ausfüllung aller Lücken sich nähernder Vollständigkeit. Eben diese Entwicklung der Technik aber macht eine entsprechende Entwicklung der wirtschaftlichen Organisationen notwendig, die wiederum nur unter gleichfalls analoger Entwicklung der sozialen Ordnungen überhaupt möglich ist, und daher diese herbeizuführen die Tendenz hat. Und dasselbe gilt endlich von dem Fortschritt der sittlichen, der humanen Bildung überhaupt, deren Prinzipien schon Pestalozzi dahin bestimmt: daß in der unteilbaren Einheit des Menschenwesens zugleich dessen einzelne Richtungen sich selbständig, doch unter einander harmonisch entfalten müssen, und zwar in lückenlosem Übergang von den elementarsten Anfängen bis zu den höchsten Stufen hinauf; welche Entwicklung zugleich jedem ohne Ausnahme, in gleichheitlicher und stetig übergehender Weise, ermöglicht werden müsse. Da aber das Grundgesetz des Bewußtseins selbst es ist, welches diese durch alle Gebiete menschlichen Tuns hindurchgehende Analogie begründet, und so das Naturgesetz mit der Idee gleichsam in kontinuierlichem Zusammenhang darstellt, so läßt diese ganze, einheitliche und doch scharf gegliederte Entwicklung sich vorstellen als Entwicklung des menschlichen Bewußtseins selbst, oder als Erziehung der Menschheit zur Reife des Menschentums. Diese muß sich also vollziehen durch methodische Unterordnung der Naturtechnik unter die soziale Technik, mithin der wirtschaftlichen unter die regierende Tätigkeit, beider aber unter die lenkende Vernunft, also unter die bildende Tätigkeit, in beständigem Fortschritt in der Richtung der Vereinheitlichung, zugleich Individualisierung und stetigen Verbindung, in Hinsicht der ineinandergreifenden sozialen Funktionen sowohl als der an diesen beteiligten Personen und gesellschaftlichen Klassen.

§ 37. Die Tugenden der Gemeinschaft.

Eine nach den dargelegten Prinzipien geordnete Gemeinschaft würde die den individuellen Grundtugenden entsprechenden sittlichen Charakterzüge vollendet darstellen, und so zugleich die sichere Grundlage abgeben für die höchste Entwicklung der individuellen Tugenden selbst in allen Gliedern der Gemeinschaft.

1. Die Tugend der Wahrheit bedeutet für die Gemeinschaft, analog wie für das Individuum, die vollendete Herrschaft der Vernunft in den sozialen Ordnungen und durch diese im gesamten Arbeitsleben der Gemeinschaft. Diese ist nur erreichbar durch eine möglichst allgemein verbreitete, das ganze Menschenwesen bis zu den sinnlichsten Grundlagen durchdringende Erziehung, die allein das Ganze des sozialen Lebens mit dem Sinn und den Kräften der Wahrheitserkenntnis zu erfüllen vermöchte.

2. Die Tugend der Tapferkeit bedeutet in Hinsicht der Gemeinschaft einesteils, daß ihre Gesetzesordnung, als Ausdruck des Willens der Gemeinschaft, sich gegen jede der Gemeinschaft widerstrebende Tendenz kräftig behaupte, andernteils aber und noch mehr, daß sie sich den Forderungen der Sittlichkeit streng unterordne und zu ihrer fortschreitend vollkommneren Erfüllung mit gesammelter Energie hinstrebe. Danach bemißt sich auch für den Einzelnen die Verpflichtung gegen das Gesetz der gegebenen Gemeinschaft. Insbesondre fließt daraus die Forderung der grundsätzlich gleichen Teilnahme aller an den wesentlichen sozialen Funktionen, unter der Voraussetzung des unter 1) geforderten gleichen Anteils aller an Bildung, vornehmlich sittlicher.

3. Die dritte Tugend, die der harmonischen Ordnung des Trieblebens, bedeutet in Anwendung auf die Gemeinschaft die gesunde Organisation der sozialen Arbeit durch das Mittel der sozialen Regelung und entsprechend den Grundsätzen der sozialen Erziehung. Auch hier ist wesentliche Voraussetzung die gleichheitlich geregelte Teilnahme aller an der um der Gemeinschaft willen notwendigen Arbeit.

4. Und so folgt aus dem Verein aller drei Tugenden, was wir die Gerechtigkeit der Gemeinschaft nennen werden:

daß diese durch das sittliche Gesetz geforderte Organisation des Gemeinschaftslebens soviel als möglich allen einzelnen Gliedern der Gemeinschaft, ohne Ausnahme und ohne parteiliche Bevorzugung, zugute komme; daß folglich an allen drei Grundfunktionen des sozialen Lebens einem jeden sein Anteil (*suum cuique*) zufalle, lediglich nach dem Maße der Befähigung, nicht irgend welcher äußeren (Standes- oder Klassen-) Vorrechte. Diese wie alle andern Tugenden der Gemeinschaft sind gebunden an die allgemeine Bedingung der sozialen Erziehung.

§ 38. Die soziale Organisation der Erziehung.

In der Stufenfolge der Entwicklung des praktischen Bewußtseins, das heißt der Erziehung, des Individuums wie der Gemeinschaft wird naturgemäß zuerst das Triebleben entfaltet, dann der Wille (als Bewußtsein der Regel überhaupt) geformt, und schließlich die Höhe sittlicher Vernunft unmittelbar angestrebt. Nach dieser Stufenfolge gliedert sich in der Tat auch die soziale Organisation der Erziehung. Die erste Form erziehender Gemeinschaft ist das Haus oder die Familie. Sie bildet auf früheren Kulturstufen zugleich die Grundlage aller Organisation der wirtschaftlichen Arbeit; und so sollte nach der Idee Pestalozzis die häusliche Erziehung, als die Grundform der Erziehung überhaupt, zum Mittelpunkt die Arbeitserziehung haben, an welche die ganze Bildung des Intellekts wie des Willens sich anschließen müsse. Die Idee des Fröbelschen Kindergartens ist im Kern dieselbe; er strebt eine mehr planmäßige und mehr soziale Gestaltung der ersten Erziehung mit ihrem wesentlich häuslichen Charakter zu vereinen. Man kann sich aber die gleiche Art der Erziehung auf Familienverbände, wie sie aus mehr assoziierter Wirtschaft von selbst hervorgehen würden, übertragen denken. Sehr deutlich dient (2.) die Schulerziehung der Entwicklung des Willens nach der formalen Seite der Regelung überhaupt. Das Wesen der Schule besteht eben in der Ordnung und Disziplinierung des ganzen Verhaltens, nach Seiten des Intellekts wie des Willens. Dadurch bietet die Schule die genauste Analogie zur rechtlichen Organisation der Gemeinschaft, zu der sie eben damit den Menschen schrittweis

heranbildet. Darum strebt auch die Schule notwendig zu nationaler Ausgestaltung. Die allgemeine Schulung einer ganzen Nation nach Grundsätzen der Gleichheit und Gemeinsamkeit ist ihr Ziel, dem sie sich, zufolge den allgemeinen Gesetzen der sozialen Entwicklung, auch tatsächlich immer mehr nähert. Die volle Bürgschaft der sittlichen Erziehung jedes Einzelnen aber vermag weder das Haus noch die Schule zu bieten, sondern allein eine solche Lebensordnung der Gemeinschaft, in welcher alle Seiten derselben, die wirtschaftliche und rechtliche Verfassung wie die Pflege der Bildung auf allen Stufen, einschließend die Kunstpflege, zu einem und demselben letzten Ziele, der reinen Gemeinschaft im Erkennen und Wollen des einen ewigen Guten zusammenwirken (sozialpädagogische Idee des Staats, vgl. § 35). Etwas der Art hat die Religion sogar für das Ganze des Menschengeschlechts bereits angestrebt. Sie unterliegt dabei aber der Gefahr, die höchste geistige Gemeinschaft zu sehr loszureißen von den sinnlichen Triebkräften des Menschendaseins, von Wirtschaft und Recht, von der freien Entfaltung der Wissenschaft, und damit von wesentlichen Bedingungen humaner Sittlichkeit. Doch würde auch ein auf rein humanen Grundlagen entfaltetes Gemeinschaftsleben der Wärme des Menschheitsgefühls und des Unendlichkeitsgefühls nicht zu entbehren brauchen, damit aber selbst an dem Charakter der Religion teilnehmen und, was in ihr von rein menschlichem Gefühlsgehalt geborgen war, in sich aufnehmen („Religion innerhalb der Grenzen der Humanität", s. u. § 40).

Anhang: Aufgabe der Aesthetik und der Religionsphilosophie.

§ 39. Aufgabe und Prinzip der Aesthetik.

Natur und Sittenwelt, das was ist und was sein soll, darin scheint alles befaßt, was Gegenstand menschlicher Erkenntnis sein kann. Und doch liegt erst außerhalb beider das Reich der schönen Gestaltung (Kunst), das auf Wahrheit weder im Sinne der Naturwirklichkeit noch in dem einer allverbindlichen Forderung an den Willen An-

spruch erhebt, und doch eine Wahrheit von eigner Art behauptet, und eine eigne Welt neben jenen beiden aufbauen will. Auch ist diese Weise der Gestaltung, bei aller Freiheit, in der sie mit den Gesetzen der Natur und Sittenwelt schaltet, eine durchaus gesetzliche, mithin Gegenstand einer eigen gearteten Erkenntnis. Und diese eigne Erkenntnisart verlangt auch mit der theoretischen und praktischen in einer inneren Verknüpfung begriffen zu werden, die nur möglich ist durch die Einsicht in den Zusammenhang aller dieser fundamental verschiedenen Erkenntnisarten in dem letzten Gesetze des Bewußtseins. Daraus ergibt sich die Aufgabe einer philosophischen Aesthetik, die es demnach nicht unmittelbar mit der künstlerischen Gestaltung, sondern mit der Erkenntnisgrundlage der künstlerischen Gestaltung zu tun, und insbesondre festzustellen hat, wie diese Art ein Objekt zu setzen sich zur theoretischen und ethischen verhält und mit diesen in einer letzten Einheit begreift. Diese letzte Verbindung würde (nach den Ergebnissen der ästhetischen Forschungen Kants und Schillers) darin zu erkennen sein, daß, während in der Wirklichkeit des Menschendaseins zwischen Intellekt und Wille, Erfahrung und Idee, natürlicher Welt und sittlicher Überwelt stets eine Kluft bleibt, die Kunst eine wenigstens ideelle Vereinigung beider vollzieht, indem sie das Seiende hinstellt wie seinsollend, das Seinsollende wie seiend. Das vermag sie allerdings nur gewissermaßen durch eine Fiktion; alle Kunst ist in diesem Sinne Dichtung und nicht Wahrheit, nämlich weder theoretische noch praktische; aber doch wohnt ihr diese letzte ja höchste Wahrheit inne, daß die Grundgesetzlichkeit der Naturgestaltung einerseits, der sittlichen Gestaltung andrerseits auf eine letzte Einheit doch hinweisen, zu der sie zusammenstreben und die ihr gemeinsames letztes Ziel ist. Die tiefste Wirkung der Kunst beruht also in der ideellen Vorwegnahme der an sich denkbaren und geforderten, obgleich in empirischer Wirklichkeit nicht erreichten noch erreichbaren Einheit von Natur und Sittlichkeit, Sein und Sollen. So aber vermag das ästhetische Bewußtsein die Gebiete des Intellekts und des Willens nach ihrer ganzen Ausdehnung zu durchdringen und sich zu eigen zu machen.

In jedem lebendig erfaßten Wahren und Guten vermag wenigstens das naive Gemüt, das den darin schlummernden Konflikt noch nicht empfindet, zugleich ein Schönes anzuschauen (Naturschönes, sittlich Schönes). Dem für jenen Konflikt geschärften Bewußtsein geht freilich diese Weite und Offenheit der ästhetischen Empfänglichkeit leicht verloren, und damit erlahmt dann auch die Kraft der eignen und freien Gestaltung des Schönen, die an sich von der des ästhetischen Empfindens nicht trennbar und die sichere Probe auf sie ist. Erst auf einer Höhe der intellektuellen und sittlichen Bildung, wo der Konflikt innerlich, der Idee nach, wirklich überwunden ist, kann auch die ästhetische Gestaltung zu ihrer ganzen Kraft wieder erstarken und so erst das Höchste vollbringen. (Schönes und Erhabenes).

§ 40. Die Religion im Verhältnis zu Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst.

Im Vergleich mit den drei fundamentalen Weisen objektiver Gestaltung, Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, bedeutet Religion nicht eine vierte, eigene Gestaltungs- und somit Erkenntnisweise. Sie macht vielmehr von allen dreien Gebrauch, indem sie sie zugleich zu überbieten und sich zu unterwerfen strebt. Dadurch tritt sie mit jenen in beständigen harten Konflikt, der die Einheit des menschlichen Bewußtseins von neuem zu zerreißen droht. Die erste Voraussetzung zur Lösung dieses Konflikts ist die Einsicht, daß Religion nicht von außen aus einer Überwelt in die Menschheit herabgekommen, sondern gleich den genannten drei Grundarten menschlicher Kultur aus dem eignen Bewußtsein des Menschen geboren ist. Sie vertritt aber nicht eine der Grundrichtungen der Objektivierung so wie jene, sondern hat ihren Quell in der reinen Subjektivität des Gefühls. In diesem erkennen wir die universelle Urform des Bewußtseins, die aller bestimmten Gestaltung von Objekten voraus und zu Grunde liegt. Es vertritt die letzte Innerlichkeit des seelischen Lebens, während Erkenntnis, Wille und künstlerische Phantasie ebenso viele Arten sind, das was uns im Innern lebt, zu äußern und greifbar darzustellen. Zufolge seines Charakters der subjektiven Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit und

Universalität aber begleitet das Gefühl auch alle jene Gestaltungen bis zu den höchsten hinauf. Es sucht sich darin auszuprägen und wächst doch immer darüber hinaus; es findet sich darin seinem unendlichen Gehalt nach nicht ausgesprochen. So entsteht ein Gegensatz und Wettstreit zwischen den klareren Gestaltungen des Bewußtseins in Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, und jenen gestaltlosen Tiefen der Seele, die diesen allen zu Grunde liegen, aber sich auf keiner Stufe darin erschöpfen. Der Hang zur Transzendenz, der in der Religion tiefe Wurzeln hat, erklärt sich zuletzt aus diesem Universalitätsanspruch des unendlichen gestaltlosen Gefühls, demzufolge es sich in die bestimmten Grenzen und Normen unsres menschlichen, endlichen Erkennens, Wollens und künstlerischen Gestaltens nicht fügen mag, sondern in überschwänglicher Unmittelbarkeit zum Unendlichen, Übermenschlichen („Göttlichen“) in Beziehung treten möchte. Wird hingegen der Transzendenzanspruch aufgegeben, so bleibt dem Gefühl immer die mächtige Bedeutung für die menschliche Bildung, daß es alle jene Arten der Gestaltung mit gleich innigem Erfassen belebt, mit seiner Wärme und Unmittelbarkeit durchdringt, dadurch die verschiedenen Provinzen menschlicher Bildung unter sich in die engste Verbindung setzt, und so die unteilbare Einheit, die Individuität des menschlichen Wesens lebendig erhält. Insbesondre bringt es die unendliche Forderung des Sittengesetzes dem Menschen in seiner bestimmten äußeren und inneren Lage nahe, und belebt dadurch die Zuversicht zu der Realisierbarkeit der sittlichen Idee, zur unüberwindlichen Macht des Guten in der Welt und über die Welt, in den Herzen der Menschen und über sie. Auf diese Weise bleibt alles, was von echtem Gefühlsgehalt, namentlich aber von sittlicher Kraft in der Religion geborgen und bisher hauptsächlich durch sie in der Menschheit lebendig war, erhalten, auch wenn der Transzendenzanspruch des Dogmas preisgegeben und die religiöse Vorstellung einerseits zur reinen Idee abgeklärt, andrerseits zum künstlerischen Symbol herabgesetzt wird, das heißt, wenn Religion in den Grenzen des Menschentums beschlossen bleibt, nicht mehr sie zu überfliegen unternimmt.

IV. Anfangsgründe der Psychologie.

§ 41. Das Objekt der Psychologie.

Das eigentümliche Interesse der Psychologie ist, im Gegensatz zu dem der objektivierenden Erkenntnis jeder Art, das an der Subjektivität des unmittelbaren Erlebnisses, oder an der Bewußtseinstatsache rein als solcher. An dieser lassen sich allgemein drei Momente unterscheiden, die in ihr zwar tatsächlich untrennbar eins, aber doch durch Abstraktion auseinanderzuhalten sind: das Ich, der Inhalt, und die Beziehung zwischen beiden („Bewußtheit"). Bewußtsein kann nur gedacht werden als Relation zwischen zwei Terminis; es besagt die Tatsache: Etwas ist mir bewußt. Das Ich bezeichnet aber hierbei nicht eine Substanz, sondern ist nur der Ausdruck jener Einheit der Beziehung, durch die das Mannigfaltige des Inhalts eines Bewußtseins eben ein Bewußtsein bildet. Daher läßt sich vom Ich in der Tat nichts aussagen, was nicht durch den Inhalt und die Relationen des Inhalts vollständig repräsentiert wäre. Es ist auch nicht von Akten des Bewußtseins im Unterschied vom Inhalt zu reden. Es sind nicht zwei Tatsachen des Bewußtseins, das Dasein eines Inhalts (z. B. eines Tons), und das Bewußtsein von diesem Inhalt (das Hören); sondern der Inhalt ist da, als Inhalt des Bewußtseins, das heißt: es findet ein Bewußtsein von ihm statt; dies Stattfinden des Bewußtseins ist nicht noch eine weitere, hinzukommende Tatsache. Demnach ist aller Unterschied des Bewußtseins als Unterschied des Inhalts und seiner Relationen, nicht außerdem noch als Unterschied des Akts oder der Weise der Bewußtheit darzustellen. Den Gegenstand der Psychologie bildet somit

einzig der Inhalt des Bewußtseins, oder die unmittelbare Erscheinung, in ihrem rein subjektiven Dasein allemal für ein Ich. Und zwar erstreckt sich ihre Aufgabe wesentlich auf den Inhalt hinsichtlich seiner mannigfachen Verbindungen. Denn im unmittelbaren Erleben ist kein Inhalt vom andern völlig isoliert; dem Bewußtsein als solchem ist die Komplexion wesentlich. Der isolierte Einzelinhalt ist erst Ergebnis einer Abstraktion, die man sich wieder rückgängig gemacht denken muß, um den ursprünglichen Bestand des Bewußtseins gedanklich zu rekonstruieren. Auch von zeitlichen Auftritten des Bewußtseins ist in letztem Betracht nicht zu reden. Ursprünglich ist die Zeit im Bewußtsein, nicht das Bewußtsein in der Zeit gegeben. Doch liegt die zeitliche Verbindung allen andern Verbindungen fundamental zu Grunde. Und so mag von aufeinanderfolgenden Auftritten des Bewußtseins immerhin geredet werden, wenn man nur festhält, daß damit nur engere Verbindungen gemeint sind, die der weiteren, nämlich der ganzen Kette des Erlebens, sich einordnen.

§ 42. Die Methode der Psychologie.

Bildet den eigentümlichen Gegenstand der Psychologie die Subjektivität rein als solche, so muß ihre Methode verschieden sein von allem Verfahren objektivierender Wissenschaft. Das Verfahren der letzteren: das Erscheinende in objektiven Einheiten unter Gesetzen darzustellen, und eben dadurch den Gegenstand, der darin erscheint, konstruktiv zu gestalten, ist in sich schlechthin einheitlich; innerhalb seiner ist kein Raum für eine Wissenschaft der Subjektivität. Sucht man in der Psychologie die gesetzmäßige Erklärung der Bewußtseinserscheinungen, so ist diese vielmehr rein auf der objektiven Seite, also (sofern es sich ums Theoretische handelt) in der Naturwissenschaft zu suchen. Zwar unterscheidet man vielfach als zwei gesonderte Reihen von Phänomenen die physische und die psychische Reihe. Aber eine doppelte Erscheinungsreihe ist überhaupt nicht gegeben. Alle Erscheinung ist zuletzt von einerlei Art, so wie andrerseits die Gegenständlichkeit, auf die sie durch die objektivierende Erkenntnis zu

reduzieren ist, ihrem ganzen Begriff nach nur eine ist. Nur so ist der Gegensatz des „Psychischen“ und „Physischen“ klar zu repräsentieren. Es gibt keine Erscheinung, die nicht Erscheinung im Bewußtsein, und keine, die nicht Erscheinung des Gegenstands wäre; es gibt auch nicht irgend einen inhaltlichen Unterschied an der Erscheinung, hinsichtlich dessen sie einmal als Erscheinung des Gegenstands, das andre Mal als Erscheinung des Bewußtseins zu betrachten wäre, sondern es ist in jeder Beziehung, inhaltlich und numerisch, dieselbe Erscheinung, die nach beiden Rücksichten zu erwägen ist, nach ihrer Beziehung auf den Gegenstand in der objektivierenden Wissenschaft, nach ihrer Beziehung auf das Ich in der Psychologie. Also kann es gar keine „erklärende“ Psychologie geben, die nicht Naturwissenschaft entweder schon wäre oder es zu werden bestimmt wäre. Das Interesse der Psychologie aber in unserem Sinne ist das diesem gerade entgegengesetzte: alle erkannte Objektivität zurückzuleiten auf die unmittelbare Subjektivität des Erscheinens. Diese Zurückleitung aber erfordert deswegen ein besonderes Verfahren, weil das letzte Unmittelbare des Bewußtseins keineswegs auch unmittelbar bekannt ist. Denn alle Erkenntnis des Erscheinenden ist naturgemäß objektivierend; es ist eine ganz neue Art der Reflexion, die auf das Subjektive als solches sich richtet. Sogar könnte diese Aufgabe ganz unlösbar scheinen, weil es in der Tat unmöglich ist zu erkennen ohne zu objektivieren. Aber wenigstens ist ein Rückschluß möglich von den vollzogenen Objektivierungen auf das, was ihnen als letzte subjektive Grundlage voraus gedacht werden muß. Diese Rekonstruktion des Unmittelbaren muß sich also stützen auf die vorausgegangene Konstruktion des Objekts, und besteht im Grunde nur in der reinen Umkehrung des Weges der objektivierenden Erkennntnis; so daß diese beiden Aufgaben: Konstruktion des Objekts und Rekonstruktion des Subjektiven, sich genau korrespondieren, aber der Richtung nach entgegengesetzt sind. Der Gegensatz des Objektiven und Subjektiven ist in der Tat nur der Gegensatz dieser beiden Richtungen des Erkenntnisweges. Ein durchaus neuer Inhalt kann demnach durch die Psychologie freilich

nicht zu Tage gefördert werden. Aber neu ist doch die durchgängige Wiederherstellung der Verbindungen, welche die objektivierende Erkenntnis vielmehr aufheben mußte. Denn alle Objektivierung beruht auf Abstraktion, auf dem Verfolgen einzelner Richtungen des Bewußtseins, dem Herausheben bestimmter Einheiten, die nur dadurch als „Objekte" dem Subjektiven des unmittelbaren Bewußtseins gegenübertreten. Also vollendet sich erst in der Verfolgung beider Grundrichtungen des Erkennens und dem Einblick in ihre genaue Wechselbeziehung zu einander die ganze Aufgabe der Erkenntnis, und wird deren Einheit erst zu einer völlig geschlossenen.

§ 43. Die Empfindung.

Der psychologische Begriff der Empfindung, als des letzten Elements zu allen Verbindungen im Bewußtsein, erhält seine nähere Bestimmung durch Rückgang auf eben die fundamentalen Verbindungen, zu denen sie das Element darstellt. Nach Feststellung der Erkenntniskritik (vgl. §§ 10 und 19) besagt die Empfindung, als letzte materiale Grundlage der Erfahrungserkenntnis, an sich nur das Unbestimmte, erst zu bestimmende $= x$; positiv aber das Bestimmbare oder die gegebene Möglichkeit eben der Bestimmungen, welche die objektive Erkenntnis gemäß den Gesetzen der synthetischen Einheit vollzieht. Die Funktion der synthetischen Einheit ist nun ursprünglich doppelseitig, nämlich quantitativ und qualitativ (§§ 12. 13. 20). In ersterer Hinsicht ist die Empfindung zu definieren als das letzte Einzelne, in letzterer als das letzte Identische oder qualitativ Eine, Einfache im Bewußtsein. Als das letzte Einzelne ist aber die Empfindung notwendig zu denken als Einheit einer Mehrheit, das heißt mit der Möglichkeit der Verbindung. Diese schließt ein die Möglichkeit der Auseinanderhaltung wie der Zusammennehmung des zugleich Auseinandergehaltenen. Auf das erstere Moment gründet sich die Verbindungsweise im Nacheinander oder in der Zeit, auf das zweite die Verbindung im Nebeneinander oder im Raum. Also bezeichnet Empfindung in quantitativer Hinsicht, als das letzte Einzelne, zugleich das Element

der Zeit und des Raumes, oder das im unteilbaren Zeit- und Raumpunkt, im Jetzt und Hier bestimmbare und zu bestimmende. Ebenso ist in Hinsicht der Qualität Empfindung, als das letzte Identische, zugleich in Unterscheidung von anderem und in Verbindung mit solchem, und zwar, zufolge dem Gesetze der qualitativen Synthesis, in stetigem Zusammenhang zu denken. Und erst diese Bestimmung betrifft die Empfindung in ihrer primären, nämlich inhaltlichen Bedeutung, das heißt, sofern sie nicht bloß eine Stelle in Zeit und Raum bezeichnet, sondern ein Etwas, einen Inhalt in beide setzt. Diese Bestimmung ist die primäre, denn auch eine Stelle in Zeit und Raum bezeichnet die Empfindung nur dadurch, daß sie einen Inhalt, ein Reales, richtiger: ein zu realisierendes $= x$, in beide setzt. Dieses ist, der Ableitung zufolge, zwar punktuell, aber in stetigem Zusammenhang mit anderem Realen, daher in ursprünglich intensiver, nicht extensiver Einheit zu denken. Sofern aber dieser Zusammenhang, dem ersten Merkmal zufolge, in der Zeit zu denken ist, ergibt sich als objektives Korrelat der Empfindung die stetige Änderung, sofern zugleich im Raum, Bewegung und zwar in ihrem infinitesimalen Ursprung.

§ 44. Das Streben.

Die Empfindung, wie sie in § 43 definiert worden, bezeichnet nur das Element des theoretischen Bewußtseins. In letztem Betracht aber muß auch die Scheidung der theoretischen und praktischen Richtung im Begriffe des letzten Psychischen aufgehoben gedacht werden. Unsere Begriffsbestimmung des psychischen Elements bedarf daher noch der Ergänzung, indem in sie noch hineinzunehmen ist die sinnliche Grundlage der Strebung und weiter des Gefühls. Empfindung, Gefühl und Streben sind also nicht koordinierte Elemente, sondern nur als ebenso viele Seiten oder Richtungen an einem und demselben letzten Element, dem elementaren sinnlichen Erlebnis (Empfindung im prägnanten Sinne) abstraktiv zu unterscheiden.

Der psychologische Begriff des Strebens muß sich ergeben aus der anderen Grundart der Objektivierung:

nicht zum Seienden im empirischen Sinne, dem Gegenstande der Erfahrung oder der Natur, sondern zum Seinsollenden (§ 22). Dieser entspricht zunächst der psychologische Begriff des Strebens (vgl. § 28). Man bezeichnet den fraglichen Gegensatz der Bewußtseinsrichtungen gewöhnlich psychologisch als den von Vorstellung und Wille. Vorstellung geht auf das Wirkliche (oder wie wenn es wirklich wäre); der letzte Index des Wirklichen ist die Empfindung (im engeren Sinn), deren Begriff daher zu gewinnen war durch Rückschluß aus den Erfordernissen der Bestimmung eines Wirklichen in der Erfahrung, welche die logische Theorie der Erfahrung nachgewiesen hat. Davon grundverschieden ist das Wollen als „Vorsatz", der ein Nichtwirkliches nicht etwa bloß, wie wenn es wirklich wäre, vorstellt, sondern aufstellt als zu verwirklichendes, sein sollendes. Der letzte Index eines auf solche Art zu setzenden Objekts ist die sinnliche Tendenz. Ihr psychologischer Begriff ist also herzuleiten aus den objektiv erweislichen Erfordernissen der Beziehung auf ein Objekt als seinsollendes. Doch ist diese Beziehung selbst, als bewußte, nicht in den Begriff der sinnlichen Strebung einzuschließen, so wenig wie die Beziehung auf ein Wirkliches, als bewußte, in den der Empfindung; nur die subjektive Grundlage zu beiden muß im elementaren Erlebnis gedacht werden, und zwar die Grundlage zur Beziehung auf ein Wirkliches in dem Momente des bloßen (unbetonten) Empfindens, die zur Beziehung auf ein zu verwirklichendes im Momente des Strebens. Da aber das zu verwirklichende, wenn verwirklicht, eben ein Wirkliches ist, also unter die Bestimmungen des Wirklichen überhaupt fällt, so ist das einzig Hinzukommende, dem Streben Eigne das Moment der Richtung, der Bewegung, welches einen gleichsam polaren Gegensatz einschließt: es geht jederzeit von etwas weg auf etwas hin; weg vom Gegebenen, im Sinne der Vorstellung Wirklichen, auf etwas hin, das im Sinne der Vorstellung nicht wirklich ist, nach der Forderung des Strebens aber wirklich werden soll. Der Grundcharakter des Strebens liegt also in einer eignen Art von Bejahung und Verneinung, grundverschieden von der der bloßen Vorstellung (Identifikation und Unterscheidung, § 13),

und mit ihr um so weniger zu verwechseln, da sie eben das verneint, was die Vorstellung bejaht, bejaht, was sie verneint: Was ist, soll nicht sein, was nicht ist, soll sein; sogar, was bereits unwiderruflich wirklich geworden, sollte nicht sein oder hätte nicht sein sollen. Es ist ein Verneinen und Bejahen trotz der Wirklichkeit des Seins und Nichtseins, das also sich darüber stellt; ein Fragen, ein Fordern gegen Wirklichkeit. Es ist insofern begründet, wie in objektiver Betrachtung das Sollen vor das Sein, so in psychologischer das elementare Wollen (Streben) als das radikalere Moment des elementaren Erlebnisses vor das elementare Vorstellen (Empfindung im engeren Sinne) zu stellen, obgleich im wirklichen elementaren Erlebnis gleich wesentlich beides eingeschlossen, und begrifflich wohl das Empfinden ohne Rücksicht auf ein Streben definierbar ist, aber nicht umgekehrt.

§ 45. Das Gefühl.

Das Gefühl der Lust und Unlust entspricht dagegen nicht noch einer dritten Art der Objektivierung, etwa der ästhetischen. Denn der Kern des Ästhetischen liegt im Gestalten, wobei zwar das Moment des Gefühls immer vorausgesetzt wird, aber nicht in sich den Grund der Gesetzlichkeit der Gestaltung enthält. Vielmehr läßt sich das Gefühl, ohne Rückgang auf eine eigne, neue Art der Objektivierung, verstehen aus dem Verhältnis des Strebens zur Vorstellung. Seine Grundform ist: Befriedigung und Unbefriedigung. Diese bezieht sich einerseits auf den gegebenen Zustand, insofern auf die Empfindung; sie steht andrerseits in deutlicher Beziehung zum positiven und negativen Streben; sie setzt die Forderung, wie es sein sollte, also das Streben, voraus. Das Gefühl bejaht oder verneint also nicht noch ein drittes, gegenüber den Bejahungen und Verneinungen der Vorstellung und des Strebens, sondern es bejaht oder verneint das, was nach Aussage der Empfindung ist oder nicht ist, gemäß seinem Verhältnis zu dem, was nach der Forderung des Strebens sein soll oder nicht sein soll. Es sagt gleichsam: es ist, wie es sein sollte, oder es ist nicht, wie es sein sollte. Beide

also, Gefühl und Streben, bedeuten ein interessiertes Verhalten, eine Parteinahme für und wider, und beide bedeuten nichts als dies, wenn man alles, was zum bloßen Vorstellen gehört, rein absondert. Auch ist es stets dasselbe, was beide bejahen und verneinen, obwohl mit einem Unterschied der Zeitbeziehung: die Bejahung und Verneinung des Gefühls bezieht sich schlechterdings aufs Gegebene, Gegenwärtige, die des Strebens aufs nicht Gegebene, dessen Verwirklichung erst in Aussicht steht. Doch ist dieser Unterschied tief genug, um das Gefühl als passiv, ans Gegebene gebunden, mithin unfrei, vom Streben als der Grundlage aller Aktivität und der letzten psychologischen Grundlage des Freiheitsbewußtseins zu unterscheiden. Indessen wird beides nur in einem gespürt. Ich spüre das, was der Schmerz mir tut, nur an meinem Widerstreben, oder an der Hemmung, die meinem Streben widerfährt; ich spüre umgekehrt mein Streben nur im Wechsel der Befriedigung und Unbefriedigung. Das Gefühl der Lust ist identisch mit dem Gefühl des ungehemmten, das der Unlust mit dem des gehemmten Strebens. Es ist also in letztem Betracht nicht zu reden von Streben und Gefühl, sondern von Strebungsgefühl. Auch ist kein Kausalverhältnis zwischen beiden anzusetzen; der Unterschied ist durchaus nur ein solcher der Abstraktion. Indem aber im Begriff des Strebens eben das Hinausgehen über das gegenwärtige Erlebte gedacht wird, so weist es schon direkt hin auf die Verbindung der Elementarinhalte in der Vorstellung. Es läßt sich geradezu beziehen auf die Schließung und Lösung der Verbindungen. Denn es geht auf Verwirklichung, also, da Wirklichkeit psychologisch Vorstellung ist, auf Vorstellung. Das Streben ist ursprünglich Streben der Vorstellung, also der Schließung und Lösung von Verbindungen, wodurch von einer neuen Seite sein polarer Charakter, das annehmende oder ablehnende Verhalten, sich erklärt. Das Strebungsgefühl ist, als das alles durchziehende und zur konkretesten Einheit verbindende Moment, eigentlich das, was ein Leben und Erleben ausmacht, und es ist insofern wohl berechtigt, das „Ich“ als Ausdruck eben dieser konkretesten Einheit des Erlebens vorzugsweise durch die Strebung zu charakterisieren.

§ 46. Die Vorstellung.

Unter Vorstellung (im engeren Sinn) verstehen wir nicht die Elementarinhalte des Bewußtseins, sondern erst deren unmittelbare Verbindung. Damit unterscheiden wir die Vorstellung sowohl von der Empfindung, d. h. von den Elementarinhalten selbst, mit denen sie den Charakter sinnlicher Unmittelbarkeit teilt, als auch vom Begriff, der zwar auch eine Verbindung darstellt, aber nicht eine unmittelbare, sondern eine mittelbare, welche die Verbindung in der unmittelbaren Weise der Vorstellung voraussetzt. Der Begriff ist als solcher unvorstellbar, obgleich er durch Vorstellung repräsentiert sein kann. Bei dem psychologischen Terminus Vorstellung denken wir also nicht an Repräsentation, Stellvertretung für etwas andres, sondern nur an das einfache, unmittelbare Vor-uns-stehen eines Inhalts (Präsentation). Es ist der objektivierbare Inhalt des Bewußtseins, vor der Objektivierung, die erst Leistung des Begriffs ist. Es wird daher in diesem Begriff auch nicht die Unterscheidung zwischen ursprünglicher Wahrnehmung und Reproduktion (Hume's *impression* und *idea*) schon vorausgesetzt, denn diese schließt die stellvertretende Bedeutung eines Gegebenen für ein Nichtgegebenes schon ein, die eben den Begriff von der Vorstellung unterscheidet. In dem beständigen Wechsel der Verbindungen nun stellt besonders die Vorstellung das Bewußtsein als Prozeß, als psychische Bewegung dar. Als unmittelbares Erlebnis schließt sie stets den Zusammenhang des jeweiligen Momentes des Erlebens mit den vorausgegangenen und kommenden Momenten ein. Dieser Zusammenhang wird aber stets zugleich im Gefühl, als Vorgefühl und Nachgefühl, erlebt. Und die Bestimmtheit der Vorstellung gibt dem Gefühl, das in sich kein Prinzip der Besonderung und Gestaltung enthält, erst seine Bestimmtheit, die besonders dem ästhetischen Bewußtsein zur Grundlage dient. Ästhetisches Gefühl ist Gestaltgefühl, ästhetische Vorstellung fühlende Vorstellung, ästhetische Gesetze Gesetze der Vorstellungsgestaltung und dadurch Gefühlsbestimmung. In jenem Vor- und Nachgefühl im Wechsel der Vorstellungen liegt zugleich auch stets das Moment der Ten-

denz. Der Gegenstand der Vorstellung ist im Prozesse des Vorstellens stets auch Gegenstand des Vorstellungsstrebens. (Sogar ist das Streben in seiner Grundform Vorstellungsstreben, § 45). Also ist, wie in der Empfindung zugleich die letzte elementare Grundlage des Gefühls und Strebens, so in der Vorstellung das Gefühl und Streben, in der bestimmteren Bedeutung als Gestaltgefühl und Gestaltungsstreben, notwendig mitzudenken.

§ 47. Die Zeit- und Raumvorstellung.

Die erkenntniskritische Grundlage für die psychologische Rekonstruktion der Vorstellung ist gegeben in der Kantischen „Anschauung“ und zwar nach ihrer reinen Gesetzesgrundlage, also in den „Anschauungsformen“ Zeit und Raum (vgl. § 19). Die Anschauung vertritt in der Erkenntniskritik das Vermittelnde zwischen Begriff und Empfindung: die Methode der konkreten Darstellung des rein Gedachten, welche es zur Erkenntnis des in der Empfindung nicht sowohl gegebenen als zu erkennen aufgegebenen Gegenstands realisiert. In einem entsprechenden Mittelgliede hat die Psychologie, indem sie umgekehrt von der Empfindung ausgeht, die Möglichkeit zu repräsentieren, das durch Empfindung Gegebene zu Begriff zu bringen, und dies ist der psychologische Begriff der Vorstellung, als der unmittelbaren Verbindung der Elementarinhalte, welche sie erst gleichsam zubereitet für die mittelbare Verbindung im Begriff. Also muß in der Verbindung und zwar unmittelbaren Verbindung der Elementarinhalte sich der psychologische Ursprung des Zeit- und Raumvorstellens aufweisen lassen, und es muß in diesem die Grundlage des Vorstellens überhaupt gegeben sein, ebenso wie nach der Feststellung der Erkenntniskritik in den „reinen“ Anschauungen Zeit und Raum die Realisierung des Begriffs vom Gegenstand überhaupt ihre methodische Grundlage hat.

1) Die Zeit. Als die fundamentalere von beiden erweist sich die zeitliche Verbindung. Bei Kant findet dies seinen Ausdruck darin, daß die Zeit die „Form des inneren Sinns“ sei. Das besagt, daß das Zeitvorstellen in einer unmittelbarsten Beziehung zur Bewußtheit als

solcher stehe. Wir schauen Zeit nicht äußerlich an, wir erleben sie nur in der Aufreihung unserer Wahrnehmungen, sie betrifft also in der Tat den elementaren Inhalt des Bewußtseins in seiner unmittelbarsten psychischen Daseinsweise. Die unmittelbare Daseinsweise der Inhalte im Bewußtsein aber ist die Verbindung (§ 41). Also muß die Zeitvorstellung eben die Verbindung der Inhalte in ihrer unmittelbarsten Form darstellen. Es muß alle Verbindung, eben als Verbindung, zuerst zeitliche Verbindung sein. Dadurch ist zugleich das Verhältnis der Zeitvorstellung einerseits zur Begriffsfunktion, zunächst der quantitativen Synthesis (§ 20, 1), andrerseits zur Empfindung bestimmt. Die Zeitvorstellung ist demnach nichts andres als die fundamentale Ordnungsweise der Empfindungen in der unmittelbaren Vorstellung gemäß den Gesetzen der Synthesis, zunächst der Quantität. Die Zeit selbst ist also kein Inhalt der Empfindung, so wenig wie reiner Begriff, sie ist aber auch nicht ohne Empfindung, sondern allein in der Aufreihung der Empfindungen zur Vorstellung anzutreffen.

2) Der Raum. Dem Zeitvorstellen zeigt sich in jeder hier fraglichen Beziehung analog das Raumvorstellen. Beide stehen zugleich in so genauer Korrespondenz, daß in einer Hinsicht das Raumvorstellen vom Zeitvorstellen abhängig, in einer andern wiederum das Zeitvorstellen bedingt erscheint durch das Raumvorstellen (vgl. § 19). Beide erzeugen sich in gleicher Ursprünglichkeit und zugleich genauster Wechselbeziehung zu einander in der Aufreihung der Empfindungen; sie bestehen und unterscheiden sich nur in der Art, wie die Elementarinhalte des Bewußtseins sich uns in der unmittelbaren Weise der Vorstellung ordnen und verbinden. Und zwar, wie die Zeit im Auseinanderhalten der zu verbindenden Elemente, so kommt der Raum ursprünglich zum Bewußtsein in der Art, wie die einerseits auseinandergehaltenen Elemente zugleich in der Einheit der Vorstellung zusammenstehen. Ebendarum stehen auch beide in bestimmter Beziehung zu dem begrifflichen Verfahren der Quantität oder der Zahl: die Zeitvorstellung entspricht der Zählung als Festsetzung der Reihenfolge (Ordnungszahl), die Raumvorstellung der Zählung als Zusammennehmung der Einheiten in einem

Ganzen, (Anzahl, Summe). In ihrer Eigenschaft der Stetigkeit aber weisen beide zugleich auf das Verfahren der Qualität zurück. Zwar kann die Stetigkeit selbst nur gedacht, nicht sinnlich gemacht werden. Aber die Forderung eines stetigen Zusammenhanges liegt selbst schon im Begriff der Empfindung (§ 43), also kann der zeitlich-räumliche Zusammenhang, als Zusammenhang der Empfindungen, nicht anders als stetig gedacht werden. Als Ordnung der Empfindungen aber unterliegt die zeit-räumliche Vorstellung ferner den Gesetzen der Relation (§ 21), welche, in der Form des Denkens, eben die Funktionen der Ordnung darstellen, und zwar mit dem Ziele der Ordnung in einer einzigen, ausschließenden Weise. Auf dieser geforderten Einzigkeit der Ordnung aber beruht der Begriff des Existierenden, im Unterschied vom bloß allgemein (nach Erfahrungsgesetzen) Möglichen. Darin ist der Existenzcharakter der zeit-räumlichen Vorstellung begründet, so wie ja auch schon die Empfindung den Hinweis auf die punktuelle (zeit-räumliche) Existenz enthielt. Der Grundunterschied des Zeit- und Raumvorstellens aber bewährt sich auch nach dieser Richtung darin, daß die zeitliche Sonderung ohne weiteres auch Sonderung in der Existenz, die räumliche Verbindung hingegen Koexistenz bedeutet.

§ 48. Begriff und Erkenntnis.

Durch Empfindung und Vorstellung sind die sinnlichen Vorbedingungen zu Begriff und Erkenntnis, aber nicht diese selbst gegeben oder durch sie allein psychologisch repräsentierbar. Denn weder das bloße Gegebensein eines Mannigfaltigen durch Empfindung noch dessen bloß sinnliche Verbindung im Nach- und Nebeneinander reicht hin ein Bewußtsein zu erklären, welches über das jedesmal Gegenwärtige in der Weise hinausgeht, wie der Begriff es jederzeit tut. Bloß als gegeben kann der Inhalt der Empfindung und Vorstellung dem Bewußtsein nur schlechthin gegenwärtig sein. Daher bliebe jede Beziehung eines gegenwärtig Gegebenen auf ein Nichtgegebenes oder Repräsentation des Nichtgegenwärtigen durch Gegenwärtiges, daher selbst jede bewußte Zeitunterscheidung oder Erinnerung durch Empfindung und Vorstellung allein unerklärt. Das bloße Wiederumhaben einer Vorstellung gleichen Inhalts

mit einer, die früher im Bewußtsein gegeben war, liefert diese Erklärung nicht, ohne eine Weise der Auffassung, durch die es möglich ist die so einander gleichgesetzten Inhalte in einem Blick des Bewußtseins zugleich auseinanderzuhalten und zu verbinden, zu unterscheiden und zu identifizieren. Diese Einheit des Bewußtseins kann nicht sinnlich heißen, wenn es doch das Unterscheidende des sinnlichen Bewußtseins ist, daß der Inhalt dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig ist. Wir nennen sie (mit Kant) die ursprüngliche synthetische Einheit des Bewußtseins; ursprünglich, sofern sie aus Empfindung und Vorstellung nicht ableitbar, sondern radikaler als beide ist; synthetisch, sofern sie das in Empfindung und Vorstellung Geschiedene vereint, Gegenwärtiges mit Nichtgegenwärtigem, das durch Gegenwärtiges bloß repräsentiert ist, in einer Auffassung, gleichsam in einem Blick des Geistes zusammenbegreift. Dadurch wird der mannigfache Inhalt, den die Empfindung in der Vorstellung zur Erkenntnis darbietet, erst erkannt, das heißt in einer solchen Einheit dargestellt, die nicht in der Art des Gegebenseins, sondern im Gesichtspunkt unsrer Auffassung ihren Grund hat. Auf dieser Funktion beruht alle im Empfindungs- und Vorstellungsinhalt erkennbare Identität; ohne sie gäbe es kein für unser Bewußtsein identisches Was des Empfindungs- und Vorstellungs-Inhalts noch ein identisches Wann oder Wo, weder ein Sein noch ein So sein oder sich verhalten, weder Begriff noch Urteil, Schluß, Beweis, Wissenschaft, weder Gesetz noch Wahrheit noch Gegenstand, denn jedes von diesen enthält schon jene Einheit des Bewußtseins, welche die Verstandesfunktion heißen mag, sofern auf ihr alles Verstehen oder Einsehn beruht.

§ 49. Erfahrung und Idee, Wille und Vernunft.

Der ganze Aufbau der theoretischen Erkenntnis des Gegenstandes oder der „Erfahrung“ ist auf den nachgewiesenen Grundlagen psychologisch darstellbar. Ihr steht gegenüber die praktische Erkenntnis der „Idee“ für den Willen. Beide aber sind, wie in ihrer letzten objektiven Gesetzlichkeit genau zusammengehörig und zu einander komplementär (§§ 22, 27), so auch im letzten subjektiven Grunde des Bewußtseins, in der individuellen Persönlichkeit,

eins und ungetrennt. Im Aufbau der Erfahrung selbst ist das Moment der Tendenz von Anfang an wirksam, welches nur auf der untersten Stufe im Nächstliegenden, Empirischen scheinbar aufgeht, an sich aber, und auf den höheren Stufen auch mit bestimmtem Bewußtsein, darüber hinausweist auf die erst zu gestaltende, und zuletzt auf jene unbedingte objektive Einheit des Bewußtseins, die dem Prozeß der Erfahrung zwar immer unerreichbar bleibt, auf die er aber dennoch seiner eignen Natur und Gesetzlichkeit nach ursprünglich bezogen und gerichtet ist. Demzufolge gehen die Stufen des praktischen Bewußtseins (vgl. § 28) denen des theoretischen genau parallel. Mit der Empfindung und Vorstellung erwies sich das Streben in seiner sinnlichen Urform unmittelbar eins (§§ 44—46). Der Stufe des „Verstandes" (Begriff und Urteil) entspricht der Wille in der eigentlichen Bedeutung der praktischen Objektsetzung oder der praktischen Erkenntnis. Die eigene, der des bloßen Triebs überlegene Energie des Willens beruht auf der Konzentration des Bewußtseins, die sich nach Seiten der Erkenntnis ausdrückt als das Wissen, was man will, der bestimmte Vorsatz einer „Sache." Insofern ist der Wille keineswegs die bloße mechanische Resultante der voraus vorhandenen Triebe (das richtige Moment im Bewußtsein der „Willensfreiheit"). Durch diese eigene Art der Objektsetzung aber ist bereits eine Methode eingeleitet, die fortan strebt, nach und nach das ganze Gebiet des praktischen Bewußtseins zu beherrschen und zu organisieren, also alles, was Objekt des Willens sein muß, in einer einzigen Willens-Welt zu vereinigen, nicht anders als wie die theoretischen Objektvorstellungen sich in der einzigen Welt der Erfahrung zu vereinigen streben. Auf dieser dritten Stufe treten die beiden großen Gebiete des theoretischen und des praktischen Bewußtseins in voller Deutlichkeit auseinander, und erweisen sich doch zugleich wiederum aufs engste zusammengehörig. Wie die Einheit der theoretischen Erkenntnis nicht zustande kommt ohne energischen Willenseinsatz, so umgekehrt die Organisation einer Willenswelt nicht ohne die Erhebung auch der theoretischen Einsicht bis zur Höhe der Vernunfteinheit der Erkenntnis. Der eigentümliche psychologische Ausdruck dieser Stufe des Bewußtseins ist die „Vernunft",

die also theoretisch und praktisch zugleich ist, wiewohl nach jeder dieser beiden Seiten sich besonders gestaltet. In bloß theoretischer Hinsicht ist ihre Funktion zunächst begrenzend, aber auch erweiternd im Sinne der „regulativen Prinzipien“ (§ 36), in praktischer Hinsicht positiv zielsetzend; nach jeder Seite „richtend“ im Doppelsinn der kritischen Beurteilung und des Richtunggebenden. Eine noch eigene, dritte Bedeutung neben der theoretischen und praktischen entfaltet die Vernunft als ästhetische, indem sie die Kräfte der gestaltenden Phantasie (§ 46) in den Dienst der Aufgabe stellt, das Seinsollende zu vergegenwärtigen in einem Seienden als seinem Symbol, oder das Seiende, durch eine ihm gleichsam angedichtete neue Bedeutung, wie zum Seinsollenden zu erheben (§ 39). Zu diesem allen aber, und auch zum religiösen Bewußtsein (§ 40), sind weitere fundamentale psychische Funktionen als die nachgewiesenen nicht erforderlich, so daß sich in diesen das System der psychischen Grundfunktionen abschließt.

Zur Erläuterung und Weiterführung vgl. die folgenden Schriften und Abhandlungen des Verfassers:

1) Zur Logik: Logik (Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft) in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Marburg, Elwert, 1904. Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis. Philosophische Monatshefte, Bd. 23, S. 257 ff. Quantität und Qualität in Begriff, Urteil und gegenständlicher Erkenntnis. Ebenda, Bd. 27, 1 ff. 129 ff. Nombre, temps et espace dans leurs rapports avec les fonctions primitives de la pensée. Bibliothèque du Congrès international de philosophie, Paris, 1900, T. I p. 343. Zu den logischen Grundlagen der neueren Mathematik. Archiv für systematische Philosophie, Bd. VII, S. 177. 372. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Mathematik. Unterrichtsblätter für Mathematik und Naturwissenschaft. 1902, Heft 1.

2) Zur Ethik: Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft (1. Buch. Grundlegung. 2. Buch. Hauptbegriffe der Ethik und Sozialphilosophie). Stuttgart, Frommanns Verlag, 2. Aufl. 1904. Zur Aesthetik und Religionsphilosophie: ebenda §§ 32—34. Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Freiburg und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr, 1894.

3) Zur Psychologie: Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen. Marburg, Elwert, 1904. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg, Mohr, 1888. Zu den Vorfragen der Psychologie. Philos. Monatsh. Bd. 29, S. 581. Pädagogische Psychologie in Leitsätzen zu Vorträgen. Marburg, Elwert, 1901.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the
NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS

- 2-month loans may be renewed by calling (510) 642-6753
- 1-year loans may be recharged by bringing books to NRLF
- Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date.

DUE AS STAMPED BELOW

SENT ON ILL

AUG 07 2001

U. C. BERKELEY

12,000 (11/95)

Gaylord
PAMPHLET BINDER
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.

YC 31000